Akal Pensamiento crítico

FASCISMO TARDÍO

RAZA, CAPITALISMO Y LAS POLÍTICAS DE CRISIS

Alberto Toscano

Akal Pensamiento crítico

FASCISMO TARDÍO

RAZA, CAPITALISMO Y LAS POLÍTICAS DE CRISIS

Alberto Toscano

Akal / Pensamiento crítico / 114

Alberto Toscano

Fascismo tardío

Raza, capitalismo y las políticas de crisis

Traducción: Ana Useros

akai

ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

Diseño interior y cubierta: RAG

Motivo de cubierta

Antonio Huelva Guerrero / Instagram: @sr.pomodoro

Queda prohibida la reproducción, plagio, distribución, comunicación pública o cualquier otro modo de explotación –total o parcial, directa o indirecta– de esta obra sin la autorización de los titulares de los derechos de propiedad intelectual o sus cesionarios. La infracción de los derechos acreditados de los titulares o cesionarios puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (artículos 270 y siguientes del Código Penal).

Ninguna parte de este libro puede utilizarse o reproducirse de cualquier manera posible con el fin de entrenar o documentar tecnologías o sistemas de inteligencia artificial.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original

Late Fascism. Race, Capitalism and the Politics of Crisis

© Alberto Toscano, 2023

© Ediciones Akal, S. A., 2025

para lengua española

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

atencion.cliente@akal.com

www.akal.com

facebook.com/EdicionesAkal

@AkalEditor

@ediciones_akal

@ediciones_akal

ISBN: 978-84-460-5683-6

Para Brenna

y que se atreva el tiempo duro

a desafiar el infinito

de cuatro manos y cuatro ojos

Y en recuerdo de Lumi Videla (1948-1974) y de quienes lucharon contra el fascismo en Chile hace cincuenta años

El problema del fascismo es tan antiguo como el capitalismo. La amenaza estaba allí desde el principio.

Karl Polanyi, «The Fascist Virus» (1934)

El fascismo es un nombre nuevo para el tipo de terror al que el negro se ha enfrentado desde siempre en América.

Langston Hughes, discurso en el Tercer Congreso

Estadounidense contra la Guerra y el Fascismo (1936)

PREFACIO

El presidente de Estados Unidos Joe Biden tacha a los republicanos que respaldaron a su predecesor de «semifascistas»[1]; su homólogo brasileño describe como «vándalas y fascistas» a las multitudes pro-Bolsonaro que invadieron el Congreso en Brasilia el 8 de enero de 2022; el alcalde de Tel Aviv advierte de que Israel se está deslizando hacia una «teocracia fascista»[2]; la legislación supremacista hindú de Modi se considera un brote de una «visión fascista»[3]; asismismo, la invasión de Ucrania por parte de Rusia –publicitada de manera grotesca como un programa de «desnazificación»– parece señalar la aceleración del régimen hacia el fascismo[4].

Cuando se han enfrentado con la proliferación, consolidación y ascenso a escala global de los movimientos, regímenes y perspectivas políticas de extrema derecha, muchas personas de izquierdas, progresistas e incluso conservadoras han recurrido a la etiqueta «fascista». El término se esparce ahora con una facilidad que roza la desidia, especialmente en Estados Unidos, pero su reaparición sí nos habla del problema urgente de diagnosticar los síntomas enfermizos que pueblan nuestro presente. Este libro es un intento de contribuir a un debate colectivo sobre nuestro ciclo político reaccionario. Para escribirlo, he recurrido al archivo que forman las teorías del fascismo producidas en el siglo pasado, comprobando su capacidad para arrojar luz sobre el momento presente. Lo que he descubierto problematiza muchos de los surcos, de las reacciones reflejas y de los lugares comunes que el debate sobre este concepto tan extremadamente cargado puede producir y que de hecho produce.

Este libro registra mi propio camino, a través de materiales de coyunturas pasadas y de lugares dispares, para rescatar los componentes de una brújula con la que orientarme. ¿Es útil caracterizar como «fascistas» a los nuevos rostros de la reacción? De las numerosas teorías en conflicto sobre el fascismo que se formularon a lo largo del siglo pasado, ¿cuáles pueden aportar

alguna luz en estos tiempos sombríos? ¿Cuál es la conexión entre el gesto de teorizar o nombrar el fascismo y las estrategias antifascistas? Mis respuestas a estas preguntas se basan ampliamente en los debates tan denostados de la década de 1970 sobre los «nuevos fascismos». A pesar de su histrionismo polémico, sigo estando convencido de que son más instructivos para nuestro momento histórico que las deliberaciones de la Internacional Comunista o –los cielos me asistan– las disquisiciones de la Guerra Fría sobre el totalitarismo. Lo que ofrezco en estas páginas, pues, no es tanto una teoría completa, sino una especie de metacomentario sobre el fascismo de nuestro tiempo, «no una solución o resolución directa, sino un comentario sobre las condiciones mismas de la existencia del problema en sí», uno que debe atravesar una historia densa y tensada por otras interpretaciones, a menudo militantes. Debido a lo que Adorno diagnosticó como la «naturaleza intrínsecamente ateórica» del fascismo, este enfoque está lastrado por múltiples desafíos[5].

La tentación principal de cualquier pensamiento contemporáneo sobre el fascismo es la analogía histórica. Enfrentado a un brebaje tóxico de crisis social, violencia política e ideología autoritaria, el sentido común reacciona identificando las semejanzas entre nuestro presente y la catástrofe europea de las décadas de 1930 y 1940 para prevenir mejor su repetición (habitualmente mediante la recuperación del liberalismo como el único antídoto contra el antiliberalismo). El fascismo es, sin duda, una cuestión de regresos y repeticiones, pero no se aborda mejor en términos de listas de pasos que evitar y de tareas que cumplir dictadas por una lectura selectiva del ventennio italiano o del Tercer Reich.

En lugar de tratar el fascismo como un acontecimiento singular o identificarlo con una determinada configuración de los partidos, regímenes e ideologías europeas, con el objetivo de confrontarlo y de pensar nuestro tiempo, tenemos que «entender el fascismo dentro de la totalidad de su “proceso”»[6]. Esto implica también acercarse al fascismo en la longue durée, percibirlo como una dinámica que precede al momento en el que se nombra. Supone entender el fascismo como un fenómeno íntimamente vinculado a los prerrequisitos de la dominación capitalista que, aunque sea voluble y en ocasiones contradictorio, tiene una consistencia en su

núcleo. W. E. B. Du Bois le dio un nombre a este núcleo, uno que aún podemos usar: «la contrarrevolución de la propiedad». A pesar de todas sus profundas diferencias, el terrorismo del Ku Klux Klan contra la Reconstrucción negra, el ascenso del squadrismo contra la organización sindicalista en Italia o la codificación asesina del neoliberalismo en la Constitución chilena pueden entenderse bajo esa común denominación.

No pretendo que «fascismo tardío» opere como una marca académica, que compita con otras para nombrar nuestro triste presente. Está aquí para nombrar un problema. En su sentido más básico, de la misma manera que «capitalismo tardío» o «marxismo tardío», señala al hecho de que el fascismo, al igual que otros fenómenos políticos, varía según su contexto socioeconómico. Tal vez más provocadoramente subraya cómo los básicos del fascismo «clásico» –tan íntimamente ligados a las crisis capitalistas de su tiempo, pero también a una era de fuerza de trabajo manual masiva, de reclutamiento universal masculino para la guerra total y de proyectos imperialistas raciales– están «desfasados». Irónicamente, muchas de las fuerzas intelectuales y de agitación que hoy se inclinan hacia el fascismo se inspiran profundamente en las fantasías de una modernidad blanca, industrial y patriarcal que tendría su semillero en el periodo posfascista de la posguerra. Reconocer el carácter anacrónico del fascismo es un pobre consuelo, especialmente cuando los parches liberales y neoliberales para las crisis planetarias –especialmente para el desastroso cambio climático antropogénico– son en sí mismos criminalmente inadecuados y tardíos, dejando un gran espacio de maniobra a la derecha radical, que es capaz de reinventar sus fantasías de dominación dirigidas a las «mujeres, la naturaleza y las colonias» de maneras profundamente destructivas[7].

Una lucha irreflexiva contra el fascismo corre el riesgo de convertirse en algo esclerótico, autoindulgente o cómplice con el proceso mismo que encarna la reacción; se arriesga a que el mal menor le tienda la mano al mal mayor. Cuando no cuestiona sus propios marcos teóricos, sus propias tendencias a la hora de nombrar o, por supuesto, los placeres de la inocencia, el heroísmo y la rectitud que pueden surgir de los primeros, el antifascismo puede convertirse en su propio señuelo.

Espero que este libro sirva como una oportunidad para redescubrir a algunos pensadores antifascistas pioneros, a su vez enraizados en unas prácticas colectivas, en buena parte anónimas, de construcción de mundos contra la dominación, tradiciones de los oprimidos que siguen siendo un recurso para quienes se dedican a desmantelar las jerarquías que los partisanos del Orden y la Tradición buscan revivir y reimponer.

---

[1] Federico Finchelstein, «Biden Called Trumpism "Semi-Fascism". The Term Makes Sense, Historically», The Washington Post, 1 de septiembre de 2022. «Semifascista» es un término que se utilizó repetidamente para caracterizar a la extrema derecha populista y nativista en un artículo que escribió uno de los líderes del Partido Comunista de Estados Unidos, William Z. Foster, «Fascist Tendencies in the United States», publicado originalmente en octubre de 1935 en Communist, ahora en The US Antifascism Reader, Bill V. Mullen y Christopher Vials (eds.), Londres, Verso, 2020, pp. 68-87.

[2] Pensemos también en las amargas reflexiones del periodista Yossi Klein sobre la coalición que gobierna Israel: «De la misma manera que legitimamos a Ben Gvir, legitimaremos el fascismo. Lo convertiremos. Cogeremos a la extrema derecha, le pondremos una kipa y las franjas rituales y tendremos así un fascismo sionista-religioso». «It's Official Now: Fascism Is Us», Haaretz, 4 de noviembre de 2022. Comparémoslo con la carta colectiva dirigida a The New York Times, del 2 de diciembre de 1948, firmada por Hannah Arendt y Albert Einstein, entre otros, condenando a los antepasados políticos de Netanyahu en Herut como la «última manifestación del fascismo».

[3] Ranjona Banerji, «Modi Govt Has Unleashed the Might and Breadth of its Fascist Vision on India», National Herald, 20 de enero de 2020.

[4] Para una contribución de lo más original teóricamente, así como políticamente matizada, a un debate muy irregular, véase Ilya Budraitskis, «Putinism: A New Form of Fascism?», Spectre, 27 de

octubre de 2022.

[5] Fredric Jameson, «Metacommentary», PMLA 86: 1, 1971, p. 10; Theodor W. Adorno, «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», en The Stars Down to Earth: And Other Essays on the Irrational in Culture, Stephen Crook (ed.), Londres, Routledge, 1994, p. 221.

[6] Kojin Karatani, «History and Repetition in Japan», en History and Repetition, Seiji M. Lippett (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 34. En el capítulo sobre el fascismo racial veremos cómo Angela Y. Davis presentaba una propuesta similar. Para Karatani, considerar el fascismo como un proceso también previene el error de suponer que el fascismo debe tener un sujeto duradero y homogéneo.

[7] Tomo prestada la formulación del libro de Maria Mies, Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Para una visión y un diagnóstico convincentes de la respuesta de la extrema derecha a la emergencia climática, véase Sam Moore y Alex Roberts, The Rise of Ecofascism: Climate Change and the Far Right, Cambridge, Polity, 2022.

I. DE OTROS TIEMPOS

EL ESPECTRO DE LA ANALOGÍA

Quienes se encuentran viviendo en épocas de crisis y desorientación a menudo buscan un refugio y una guía en las analogías. El parecido de una coyuntura con otra es el indicio necesario para que no nos pille de nuevo desprevenidos, para que podamos evitar los errores culpables de nuestros precursores, que no estaban dotados de visión predictiva. Un ejemplo sorprendente, de Franco «Bifo» Berardi, publicado dos días después de la elección de Donald Trump en 2016 como el 45.º presidente de Estados Unidos:

> Como lo hicieron en 1933, los obreros se han vengado de quienes llevan tiempo engañándolos: de los políticos de la izquierda reformista «democrática». […] Habría que tirar a esta «izquierda» a la papelera: ha abierto el camino al fascismo por haber elegido servir al capitalismo financiero e implementando «reformas» neoliberales. […] Debido a su cinismo y a su cobardía han entregado a las manos de las multinacionales y los Gobiernos nuestras vidas. Al hacerlo así, han abierto la puerta a un fascismo que ahora se está expandiendo y a una guerra civil mundial que ahora parece imparable […].
>
> La clase obrera blanca, humillada a lo largo de los últimos treinta años, decepcionada por las incesantes promesas reformistas, empobrecida por las agresiones financieras, ahora ha elegido para la Casa Blanca al Ku Klux Klan. Cuando la izquierda les ha quitado de las manos a los obreros las armas democráticas de la autodefensa, aquí llega la versión racista de la guerra de clases[1].

La analogía del fascismo –en sí inextricablemente enredada con su

pareja infraestructural, la analogía de la crisis económica– es a la vez mi punto de partida y mi objetivo crítico. Mi finalidad en este capítulo es reflexionar sobre lo que algunas de las teorías del fascismo de orientación filosófica formuladas en el siglo XX podrían señalar acerca del nexo contemporáneo de política e historia, a menudo mediante disanalogías. No quiero apresurar una respuesta a la pregunta: «¿es esto fascismo?». En lugar de ello, quiero ver qué ocurre, qué podemos aprender, cuando proyectamos en nuestro presente las teorías del fascismo.

En la medida en la que hoy podemos hablar de fascismo, se trata de un fascismo en buena parte vaciado (aunque con una importante excepción) de movimiento de masas y utopía; un fascismo despojado de lo que Ernst Bloch llamaba acontemporaneidad y Georges Bataille denominaba heterogeneidad; un fascismo que no está reaccionando ante la amenaza inminente de la política revolucionaria, pero que sí conserva la fantasía racial del renacimiento nacional y la circulación frenética de un pseudodiscurso de clase. Esto último se entiende mejor si no nos hacemos cómplices de esa figura sospechosa y sociológicamente espectral de la clase obrera blanca «olvidada», sino que nos confrontamos a lo que significa hoy una política colectiva. Aceptar este simulacro racializado de un proletariado no es un trampolín hacia una política de clases, sino más bien su obstáculo, su forma Ersatz, malévola y debilitadora. Mi objetivo es abocetar –para el debate y la discusión colectiva– los aspectos elementales de una pseudoinsurgencia, con la advertencia de que una pseudoinsurgencia fue, de muchas maneras, lo que también encarnaron los fascismos asesinos del periodo de entreguerras europeo.

La mayoría de los teóricos marxistas de aquel momento –a pesar de todas sus disputas sobre el enfoque teórico adecuado ante la aparición de un ultranacionalismo reaccionario y violento después del cataclismo de la Primera Guerra Mundial– abordaron el fenómeno del fascismo en la interfaz de lo económico y lo político. Es decir, buscaban adjudicar a la derogación fascista de la democracia parlamentaria liberal una funcionalidad para la reproducción intensificada de las condiciones de la acumulación de capital, así como subrayar su carácter instrumental, ya fuera táctico

o estratégico, para facciones concretas de la clase dominante[2]. Esto suponía definir el fascismo como una solución de la elite ante la crisis orgánica de un régimen de beneficios enfrentado además a la amenaza de la lucha de clases organizada en medio de las vacilaciones de un orden imperialista. Pero también suponía reconocer, en ocasiones, las contradicciones entre la posibilidad de una reproducción del modo de producción capitalista, por un lado, y la autonomía o la primacía de lo político, brutalmente afirmada por los movimientos fascistas, por otro[3]. Lo que había que evitar era confundir la excepcionalidad del fascismo –en cuanto era una opción a la que se recurría en condiciones de grave crisis– con una anormalidad social y psicológica. Como provocativamente observó Oliver Cromwell Cox poco después del final de la Segunda Guerra Mundial:

El primer error contra el que hay que protegerse parece ser el de pensar en los fascistas y en los potenciales fascistas como una gente asocial y degenerada, como gánsteres; de hecho, lo diametralmente opuesto a esto parece acercarse más a la verdad. Las personas dentro de una sociedad capitalista que finalmente se organizan en un partido fascista activo son principalmente las personas más respetables y respetadas. […] Los fascistas son los capitalistas y sus simpatizantes, que han alcanzado una conciencia de clase política[4].

Sin descartar la integración de fracciones diversas de la clase capitalista estadounidense dentro del Gobierno de Trump (desde la fabricación de cemento hasta la seguridad, desde las finanzas hasta la educación privada y, por encima de todo, del capital fósil) y fenómenos similares en otros lugares (Brasil, India, Filipinas, etc.), la coyuntura actual no parece que pueda garantizar una analogía abierta y cercana con la del periodo de entreguerras en términos de la dialéctica de la clase y el capital[5]. Esto es especialmente así en lo que se refiere a cualquier desafío organizado a la hegemonía capitalista, más aún a la luz del ambiente de protestas corporativas contra el autoritarismo del Estado, de la atracción continuada del neoliberalismo progresista por el mantenimiento de la paz social y

de los beneficios, de las arriesgadas perspectivas del proteccionismo y la «desglobalización» y más cosas. El capital contemporáneo siempre está encantado de confiar en la violencia estatal para reforzar las prerrogativas de la propiedad privada, y dispuesto a impulsar cualquier iniciativa política que se alinee con sus estrategias particulares de acumulación. Pero –por el momento– no se está precipitando en masa hacia un estado de excepción para contrarrestar las amenazas existenciales a su reproducción.

DESINCRONIZADO

El carácter intensamente supraestructural, en ocasiones incluso fantástico, de los rasgos del fascismo de nuestro presente parecería justificar que ampliemos el foco más allá de las estrategias del capital para reforzar su dominación social bajo las condiciones de crisis. En este capítulo, analizaré una serie de teorías y argumentos procedentes de la década de 1930 y las posteriores que, aunque aceptan el nexo formativo entre el fascismo y el capitalismo, tratan de diagnosticar las maneras en las que los movimientos fascistas captan, desvían y reglamentan el exceso de energías sociales –los deseos no cumplidos de una vida mejor, los recuerdos de los estilos de vida precapitalistas, el deseo improductivo y excesivo–. Procediendo así, quiero explorar preguntas que saldrán de manera recurrente en el resto del libro: ¿Cuál es la relación del fascismo con su tiempo histórico? ¿Cuál es el lugar de las clases, las masas y los grupos en los imaginarios y las estrategias del fascismo? ¿Hay que entender el fascismo como un fenómeno psíquico y libidinal, también como un fenómeno sociopolítico?

Una de las contribuciones más heterodoxas en el debate filosófico de entreguerras sobre el fascismo es la de Ernst Bloch en Herencia de esta época. Esta obra proteica, fascinante y desestabilizadora –que Walter Benjamin asemejó en una ocasión de manera polémica con el gesto de extender una alfombra persa de bellísimo brocado sobre un terreno en ruinas– contiene una reflexión central y justamente famosa sobre la «acontemporaneidad y obligación a su dialéctica»[6]. Como Georges Bataille, aunque en un registro muy

diferente, Bloch abordaba el fascismo no como un instrumento político o una patología psíquica, sino como una promesa utópica pervertida. A pesar de los importantes elementos que no tenía en cuenta, esta visión permitía al filósofo alemán identificar los rasgos populares y energizantes del fascismo que, en su opinión, sus adversarios marxistas y comunistas no habían conseguido ni confrontar eficazmente ni movilizar para sus propios fines[7]. Subyacente al argumento de Bloch, está la idea de que la sociedad está atravesada por temporalidades plurales; la estructura de clases del capitalismo moderno está opacada por múltiples tiempos culturales e históricos que no existen de manera sincronizada. Bloch entiende que la Alemania de la década de 1930 era un país habitado no solamente por una ciudadanía desencantada, por una clase obrera inquieta y por explotadores preocupados. La crisis había empujado a un primer plano a la «gente asincrónica»: a los habitantes en decadencia de unos pasados cuyas esperanzas seguían sin colmarse, fáciles de reclutar en las filas de la reacción. El ocultismo racista y conspiratorio de los nazis y de sus simpatizantes se aprovechó de esta experiencia vivida de desarrollo irregular:

Se cree en la «esclavitud por intereses» (Zinsknechtschaft), como si estuviéramos en la economía del 1500; superestructuras que parecían derribadas desde hacía tiempo se levantan aún en el mundo de hoy como si fueran estampas de una ciudad medieval. Aquí está la taberna de la sangre nórdica, aquí el castillo del duque Hitler, más allá la iglesia del Reich alemán. […] Los campesinos aún creen de vez en cuando en brujas y exorcismos, pero no de manera tan frecuente ni tan ferviente como esta nueva clase de urbanitas cree en fantasmales judíos y en el nuevo Balder. Los campesinos a veces leen los llamados Sexto y Séptimo Libro de Moisés, un panfleto sensacionalista sobre enfermedades animales y las fuerzas y secretos de la naturaleza; pero la mitad de la clase media cree en los Sabios de Sion, en las culebras judías y en la omnipresencia de los símbolos masónicos y en los poderes galvánicos de la sangre alemana y la tierra alemana[8].

Donde la lucha de clases entre la burguesía capitalista y el

proletariado es una lucha por la modernización (lo sincrónico, lo contemporáneo), buena parte (quizá la mayoría) del pueblo alemán en el periodo de entreguerras vivía a través de patrones sociales y fantasías psíquicas imbricados en ritmos históricos que no eran los que estaban subsumidos en los tiempos del trabajo y el capital. Consciente de que sería erróneo entender nada de esto como algo meramente primitivo, en un país en el que las relaciones sociales de producción no operaban fuera del capitalismo, Bloch quería detectar cómo estos grupos, cuando se trataba de sus miedos (del descenso social o de la anomia) y de sus deseos (de orden o de bienestar), se encontraban de alguna manera desincronizados con el presente racionalizador del capitalismo –con el espacio «ilustrado» ocupado por los movimientos sindicales y socialistas hegemónicos y por sus antagonistas de los grandes negocios–. En un sentido a la vez social y psíquico, la coyuntura política estaba desgarrada entre el ahora antagonista e inconcluso del conflicto capitalista y los pasados incompletos que se colaban por sus intersticios. El efecto emocional colectivo era una «ira reprimida» que los nazis y sus patrocinadores capitalistas pudieron explotar y agravar, mientras que se quedaba fuera de los límites de un comunismo cuyos principios racionalistas se arriesgaban a generar estrategias irracionales. Organizadores e intelectuales del movimiento obrero, ¿cómo iban a confrontarse a una situación en la que una «clase alta capitalista y monopolista […] utiliza los sueños góticos contra las realidades proletarias»? Aquí la cuestión de cómo relacionarse con lo asincrónico es clave, porque es inútil consolarse con la historieta evolucionista según la cual lo arcaico irá siendo gradualmente erosionado por el progreso social y económico. Mientras que la teoría del nacional socialismo no es seria, escribe Bloch, «su energía sí lo es, lo es su impacto religioso-fanático, que no procede únicamente de la desesperación y de la ignorancia, sino más bien de la potencia única y agitadora de la creencia»[9].

La estrategia política del proletariado por fuerza debe ser sincrónica si pretende enfrentarse al ahora capitalista, tiene que seguir el paso de los ritmos de producción y explotación a la vez que tiene que ser capaz de apoderarse del tiempo para una acción con consecuencias estratégicas. Pero también se le pide que recupere y moldee el tipo de asincronicidad de la que surgen exigencias de justicia inmemoriales e invariantes: los tiempos no capitalistas de la

memoria, de la fantasía o de la festividad que pueblan la resistencia popular. Bloch articula esta tarea no realizada y «no reclamada» en términos de la relación entre dos formas de contradicción: por una parte, la negatividad sincrónica y determinada del proletariado organizado; por otra, esas positividades «subversivamente utópicas» que «nunca han sido colmadas en ninguna época». El tiempo de la lucha de clases y de la necesidad material debe dejar un espacio para el tiempo utópico. Bloch estaba intentando complementar un pensamiento de la contradicción «sincrónica» entre el capital y el trabajo con una sensibilidad hacia las contradicciones «asincrónicas» que implicaban a las clases (campesinado, pequeña burguesía, aristocracia, lumpenproletariado, etc.) que llevaban el paso cambiado con respecto a los ritmos y a las sedes de la acumulación de capital, a la vez que atendía también a algo parecido a un inconsciente utópico en el proletariado mismo.

Como señala Anson Rabinbach, citando Herencia:

La contradicción entre estas dimensiones temporales exige lo que Bloch llama «la obligación de su dialéctica», un reconocimiento de la complejidad que no solamente se centre en lo sincrónico, sino en lo asincrónico, en las contradicciones multitemporales y multifacéticas dentro de un único presente. Bloch considera que es precisamente esta sedimentación de la experiencia social la que crea el intenso deseo de una resurrección del pasado entre los grupos más susceptibles a la propaganda fascista. Para el marxismo el problema es que la ideología fascista no es simplemente un instrumento de engaño, sino «un fragmento de un antagonismo antiguo y romántico del capitalismo, derivado de las privaciones de la vida contemporánea, con un anhelo de un vago “otro”»[10].

La cuestión para Bloch era identificar el fascismo como un «timo de plenitud» –en su frase sin parangón– y a la vez tomarse en serio los deseos que explotaba el fascismo. Esto suponía exponer cómo el fascismo reactivaba de manera fraudulenta pasados no satisfechos y futuros no realizados. Pero esa compleja dialéctica de «rescate» que invoca Bloch –para quien no son únicamente las fases de impulso

emancipatorio las que pueden propulsar los levantamientos revolucionarios, sino también los «periodos de declive cuando la multiplicidad de los contenidos se libera en su desintegración»– ¿es una dialéctica que se pueda retomar hoy?[11].

Todas esas perspectivas que hemos destacado aquí, a partir del periodo de la inmediata posguerra en adelante, el drenado de la diferencia cultural y temporal de la experiencia vital en las economías capitalistas avanzadas, arrojan dudas sobre esa posibilidad. Una sociedad «posmoderna», «unidimensional» o «supervisada» se define, tal vez por encima de todo lo demás, por el crepúsculo de la historicidad que, por supuesto, puede acompañarse de una proliferación de simulacros instrumentalizados de la historia. Un interesante testamento de esto podría buscarse en los controvertidos artículos de periódico de mediados de la década de 1970 en los que el poeta, cineasta y crítico Pier Paolo Pasolini, poco antes de su asesinato, buscaba articular la diferencia entre un viejo y un nuevo fascismo. Este último, que para Pasolini era equivalente a un neocapitalismo represivamente hedonista y a sus mecanismos para garantizar la conformidad total, estaba marcado por la obliteración del pasado, bajo la forma de lo que él denominaba un «genocidio antropológico». Esta hiperbólica formulación nombraba la muerte de las experiencias vinculadas con las temporalidades y las formas de vida campesinas y «populares», un genocidio que él registraría incluso en la transformación de los propios cuerpos, gestos y posturas[12]. Para Pasolini, el viejo fascismo de Mussolini y del Partito Nazionale Fascista era incapaz de deshacer o de transformar realmente –podríamos decir incluso de «sincronizar»– esas formas de vida profundamente incrustadas. Esto se hacía evidente en cómo las formas de vida plebeyas prefascistas habían resurgido aparentemente intactas después de la caída del Duce. Por el contrario, el poder total del capitalismo contemporáneo para conformar y homogeneizar de manera intensiva los deseos y la vida cotidiana, especialmente bajo la apariencia de la diferencia, de la elección y de la libertad, había supuesto la destrucción de todos los signos de irregularidad histórica, junto con todas sus potencialidades utópicas. En la visión profundamente pesimista de Pasolini, al contrario que en el caso de Bloch, ya no había pasados que quedaran por rescatar.

¿Cómo podríamos revisitar esta cuestión del fascismo y de la (a)contemporaneidad en nuestro tiempo? ¿Dónde nos situamos frente a las exploraciones de la acontemporaneidad de Bloch y la provocación de Pasolini, según la cual el nuevo fascismo se basaba en la obliteración capitalista de cualquier diferencia histórica y temporal? Podemos empezar señalando una inmensa ironía dialéctica: las tendencias fascistas que han encontrado una expresión en las elecciones estadounidenses de 2016 o en la contienda de su continuación, pero también en los proyectos nacionalistas revanchistas coetáneos a lo largo y ancho del planeta, parecen estar impulsados por una nostalgia de la sincronicidad, por el apogeo «fordista» del gran capital y del gran trabajo (este último generalmente codificado como blanco y masculino) y por una determinada ideología de la modernización. No hay aquí pasados arcaicos o tradiciones inventadas, sino el anhelo por la imagen de un momento, el de la abundancia de la posguerra en los trente glorieuses, por una imagen racializada y de género del obrero industrial patriótico socialmente reconocido (el nacional obrerismo de Bifo se podría también denominar un fordismo racial o nacional, que curiosamente reprime la regulación estatal que su propia fantasía presupone). En esta nostalgia por lo contemporáneo, el ciudadano-trabajador industrial, el emblema autorizado de una modernidad de la posguerra, posutópica y despolitizada, reaparece ahora –más como deseo que como hecho, sin duda, cuando no en la irritante puesta en escena de Trump, con los mineros flanqueándolo mientras deroga las normativas medioambientales– bajo la guisa de los «hombres olvidados», de la «gente asincrónica» del presente político. Si esto es una utopía, es una utopía sin trascendencia, sin ningún elemento «fanático-religioso», y, en el mejor de los casos, con un inconsciente o exceso tácito de energías populares muy débil.

Así como debemos recalibrar la concepción de Bloch de las temporalidades fascistas teniendo en cuenta la nostalgia contemporánea por la modernidad fordiana (lo que podríamos denominar la asincronicidad de lo sincrónico), igualmente tenemos que corregir otra teoría heterodoxa del fascismo, que también criticó el excesivo racionalismo del antifascismo marxista y comunista: la de Georges Bataille. Bataille diagnosticaba el atractivo de la estructura psicológica, de la simbología y de las formas de

organización ritualizada propias del fascismo en términos de la manipulación de lo que él denominaba heterogeneidad. Con este concepto, crucial para su antropología filosófica del gasto improductivo, Bataille nombraba eso que es inconmensurable de la autorreproducción sistemática del orden capitalista, ya fuera desde abajo como exceso de las masas, o desde arriba como una soberanía a la que no se le pueden pedir cuentas, o desde el más allá como una experiencia sagrada. Como aclara John Brenkman:

La heterogeneidad, esta afectividad y energía que se concentra en la subjetividad de la clase obrera pero que se manifiesta en toda la población, defiende Bataille, ha sido aprovechada por el movimiento fascista. El fascismo a su vez, sin embargo, volvió a vincular esta afectividad explosiva con las relaciones sociales existentes mediante ese conjunto de formas simbólicas, instituciones y representaciones políticas que eran a la vez antiburguesas y antimarxistas. El fascismo encontró su apoyo en la potencia de la heterogeneidad y su coherencia en la fijación de esa heterogeneidad en estructuras autoritarias. De esta manera, el fascismo es la negación de sus propias fuentes afectivas[13].

Las tendencias fascistas del presente, en el mejor de los casos, manifiestan una tenue relación con un exceso libidinal de todo el sistema, excepto en la forma vestigial y degradada de lo que podríamos llamar, por analogía con el concepto psicoanalítico del «padre obsceno», el «líder obsceno»; o con la proliferación digitalmente mediada de grupúsculos masculinistas cuyas posturas paganas están saturadas con la parafernalia de la cultura y de la subjetividad emprendedora neoliberal, desde el culturismo hasta la charlatanería por encargo.

Esto se vincula también con la ausencia de uno de los determinantes históricos clave del fascismo, es decir, de la amenaza revolucionaria al orden capitalista, que se alzaba tras la exigencia de que la homogeneidad se inoculara a sí misma con un exceso «imperativo» (o con su simulacro) para poder sobrevivir. Como señalaba Bataille en su ensayo de 1934, «La estructura psicológica del fascismo»:

Como norma general, la homogeneidad social es una forma precaria, a merced de la violencia e incluso del disenso interno. Se forma espontáneamente en el juego de la organización productiva, pero debe ser constantemente protegida de los diversos elementos indómitos que no se benefician de la producción, o que no se benefician lo suficiente como para que les compense o, simplemente, que no pueden tolerar los controles que la homogeneidad impone sobre los inquietos. En dichas condiciones, la protección de la homogeneidad radica en su recurso a los elementos imperativos que son capaces de obliterar las diversas fuerzas indómitas o de traerlas bajo el control del orden[14].

La importancia limitada de los movimientos de masas para las dinámicas fascistas contemporáneas –que se subraya aún más si cabe por el hecho de que la derecha racial-nacionalista de hoy promociona su carácter de movimiento a la mínima oportunidad– podría entenderse también como un testamento de este déficit de heterogeneidad y asincronicidad, al papel débil o, en último término, a la ausencia de lo utópico y de lo antisistémico, de lo sagrado o de lo excesivo, en los brotes actuales de fascismo.

FANATISMO FALSO, O LA PSICOLOGÍA DE LAS MASAS Y SUS VICISITUDES

Para desarrollar un poco más esta intuición, merece la pena explorar con algún detalle la relevancia que los debates pasados acerca de la psicología de masas del fascismo puedan tener para nuestro momento actual. No fue únicamente Bataille en sus escritos de la década de 1930, sino que fueron muchos miembros de la Escuela de Fráncfort quienes entendieron el ensayo de Freud de 1922 «Psicología de masas y el análisis del yo» como un hito en el estudio del nexo entre la política colectiva y el deseo individual, especialmente en el análisis que hacía Freud de la vida psíquica del

liderazgo y de sus seguidores. La influencia del texto de Freud fue amplia y abigarrada, pero querría analizarla a través de un texto de Adorno de la posguerra, «La teoría freudiana y el patrón de la propaganda fascista» (1951), que también puede considerarse una especie de correctivo a las lecturas rescatadoras del fascismo que habían ofrecido Bloch y Bataille[15]. La relevancia del texto de Adorno no hace sino aumentar por el hecho de que se relaciona con una investigación –es decir, con su propia participación en el proyecto colectivo sobre La personalidad autoritaria y con el libro editado por Löwenthal y Guterman sobre los agitadores fascistas americanos, Prophets of Deceit– que acaba con justicia de recuperarse para iluminar el ascendiente de Trump y de los fenómenos relacionados con esto[16].

Löwenthal y Guterman basan su teoría crítica del agitador fascista en la desorientación emocional e intelectualmente paralizante que caracteriza la vida social subsumida por el capitalismo y acosada por la «despersonalización y la permanente inseguridad». Bautizan esta situación como malaise, una especie de «eterna inquietud adolescente» hacia la que el agitador «gravita […] como una mosca a la mierda»[17]. Este malestar procede de un empobrecimiento catastrófico de la capacidad para la experiencia auténtica, evidenciado por el hecho de que «la gente ha aprendido a vivir según patrones» y tiende «a aceptar acríticamente sistemas enteros de opiniones y actitudes, como si se la obligara a comprar a bulto la ideología», convirtiéndose en «apéndices estereotipados de este o aquel gran monopolio político o cultural». Allí donde el fascismo en el poder explota a una escala industrial «la conexión entre la pobreza material potencial y la pobreza espiritual real», los agitadores de Prophets lo hacen en lo que podríamos considerar una forma más artesanal, aunque no menos siniestra[18].

Lo que la agitación fascista ejecuta es una versión travestida del cambio social, «algo entre un recital trágico y una pantomima circense más que un discurso político». La malaise del público se refleja, se remeda, se intensifica, se embellece y, finalmente, se vuelve en contra de un chivo expiatorio o de un enemigo en una «llamada a la caza». Y, aunque «sufre de una especie de inquietud eterna, el agitador nunca parece encontrar una imagen terminal y perfecta del enemigo»; en un «striptease sin final», el agitador y su

público encuentran «un lugar de descanso temporal» en su búsqueda de un blanco en «el judío, que confirma la fusión fantástica de crueldad e impotencia». Lo que hace insidiosamente eficaz la pantomima del agitador es el hecho de que él «no se confronta a su público desde fuera; más bien parece alguien que sale de la masa para expresar sus pensamientos más íntimos»[19]. Especialmente en su registro conspiratorio, la agitación adquiere buena parte de su potencia del hecho de que no propone ningún tipo de teoría, sino que parece que, con un lujo de detalles excitante, salaz o sádico, se limita simplemente a reflejar o a corroborar los (peores) instintos de quienes escuchan.

Como observan con astucia Löwenthal y Guterman:

El agitador parece prolongar la labor del periodismo sensacionalista, revelando con valentía por qué las potencias que gobiernan el mundo desearían pasar inadvertidas. Pero al tratar, por así decirlo, con los conceptos del público al pie de la letra, exagerando hasta el punto de la fantasía las sospechas que este tiene de que son juguetes en manos de fuerzas anónimas, y señalando a individuos misteriosos más que analizando las fuerzas sociales, el agitador en efecto engaña a su público valiéndose de su curiosidad. En lugar de diagnosticar una enfermedad, explica esta como el resultado de la perversidad de un espíritu maligno[20].

Esta es únicamente una de las maneras en las que la agitación, en la luminosa frase de Löwenthal, es una forma de «psicoanálisis a la inversa»; en otras palabras, el ensamblaje de «artilugios más o menos manipulados de manera constante para mantener a la gente en una permanente atadura psíquica, para aumentar y reforzar el comportamiento neurótico e incluso psicótico que culmina en una dependencia perpetua de un “líder”, o de las instituciones, o de los productos»[21]. Esta vinculación entre la industria cultural y la agitación fascista constituye algo más que un paralelismo o una analogía, especialmente si tenemos en cuenta la observación de Adorno de que

la manera de «vender una idea» no es esencialmente diferente de la manera en la que se vende un jabón o un refresco. En un sentido sociopsicológico, el carácter mágico de la palabra líder y, a partir de ahí, el carisma del Führer no es más que el hechizo de los eslóganes comerciales adoptado por las agencias del poder político inmediato[22].

Adorno pretendía también teorizar esta intensificación de la malaise, protofascista y aparentemente antisistémica, que se une a la sensación de impotencia para sumarse a la desorientación del individuo humillado ante una totalidad enigmática imaginada como una conspiración sin límites. Lo que descubre, especialmente porque se remite a las formas del fascismo en un contexto de posguerra, es decir, posfascista, es más instructivo para el presente de lo que resulta ser la reflexión filosófica de entreguerras del fascismo como un fenómeno revolucionario. Adorno quiere pasar de los artilugios de agitación destacados en Prophets of Deceit –que tienen como «ingredientes indispensables […] la constante reiteración y la escasez de ideas»– a las estructuras psicológicas que subyacen en ellos[23]. Como ha señalado Peter Gordon, las reflexiones de Adorno están motivadas por su comprensión del fascismo como un fenómeno vinculado con la crisis de la individualidad burguesa, entendida esta como una experiencia psíquica tanto como una forma social[24]. O en el chascarrillo dialéctico del propio Adorno: «Podemos al menos aventurar la hipótesis de que la psicología del antisemita contemporáneo en cierto modo presupone el final de la propia psicología»[25]. En lo que se refiere a Freud, Adorno observa que «desarrolló dentro de los confines monadológicos del individuo las huellas de su crisis profunda y de su disposición a inclinarse sin hacer preguntas ante agencias colectivas, externas y poderosas»[26].

Adorno abordó el problema del vínculo libidinal que requiere el fascismo, tanto de manera vertical, hacia el líder (especialmente bajo la guisa de un juego de narcisismos, en el que el seguidor se ve a sí mismo reflejado en el ensimismamiento del líder), y de manera horizontal, hacia el pariente o camarada racializado, identificando

esto como un problema clave (psico)técnico de la estrategia fascista. Comentando la obsesión nazi con el adjetivo «fanático» y hablando de que Hitler evitaba el papel del padre amoroso, Adorno señala: «Es una de las bases del liderazgo fascista conservar la energía primaria libidinal en un nivel inconsciente, de forma que sus manifestaciones se deriven de una manera adecuada para sus fines políticos»[27]. Esta energía libidinal se personaliza necesariamente como un «lazo erótico» (en los términos de Freud), y opera mediante el mecanismo psicoanalítico de la identificación (una vez más, tanto de manera vertical como horizontal).

En el plano psicoanalítico, el fascismo se alimenta de la contradicción entre el conatus de autoconservación del ego y sus deseos constantemente frustrados. Este es un conflicto que

tiene como resultado fuertes impulsos narcisistas que sólo pueden absorberse y satisfacerse mediante la idealización, como la transferencia parcial de la libido narcisista hacia el objeto (es decir, el líder). […] Al convertir al líder en su ideal, se ama a sí mismo, por así decirlo, pero se libra de las manchas de la frustración y del descontento que estropean la imagen de su propio yo empírico[28].

Lo que es más, «para permitir la identificación narcisista, el líder debe aparecer él mismo como absolutamente narcisista […]. El líder sólo puede ser amado si él mismo no ama»[29]. Incluso en su empleo del lenguaje, el líder depende de su semejanza psicológica con sus seguidores, una semejanza revelada en el modo de desinhibición y, de manera más específica, en un «discurso desinhibido pero en buena parte asociativo»[30]. En resumen, la

ganancia narcisista proporcionada por la propaganda fascista es obvia. Apunta continuamente, y a veces de maneras bastante retorcidas, a que el seguidor, simplemente por pertenecer al grupo exclusivo, es mejor, más elevado y más puro que quienes son excluidos. Al mismo tiempo, cualquier tipo de crítica o de

autoconciencia se resiente como una pérdida narcisista y suscita la ira[31].

Pero la circunstancia de que el líder fascista a menudo parezca un «actor sobreactuado» y un «psicópata asocial» es una pista que nos conduce al hecho de que, más que una sublimidad soberana, lo que el líder debe canalizar es parte de los sentimientos de inferioridad de sus seguidores; tiene que ser el «pequeño gran hombre». El comentario de Adorno aquí es instructivo:

La ambivalencia psicológica ayuda a que se produzca un milagro social. La imagen del líder gratifica el deseo bifronte del seguidor: el de someterse a la autoridad y el de ser él mismo autoridad. Esto encaja en un mundo en el que el control irracional se ejerce aunque haya perdido su convicción interna mediante la ilustración universal. La gente que obedece a los dictadores también siente que estos últimos son superfluos. Reconcilian esta contradicción mediante la asunción de que ellos mismos son el cruel opresor[32].

Esta pérdida de la «convicción interna» en la autoridad es la reflexión más destacada de Adorno sobre la propaganda fascista y es lo que le permite salir del marco freudiano, aún maniatado por su confianza en la energética psicología reaccionaria de la obra de Gustave le Bon de 1895, Psicología de las masas. Esto se relaciona una vez más con la hipótesis del «final de la psicología», que se refiere a la crisis de una determinada forma de individualidad, que Adorno considera que es el contexto antropológico para el momento del surgimiento del fascismo. El líder-agitador puede explotar su propia psicología para afectar a la de sus seguidores («hacer un uso racional de su irracionalidad»), porque él también es un producto de la cultura de masas que drena la autonomía y espontaneidad de su significado. Contra el énfasis que Bataille y Bloch ponían en la captación distorsionada que hace el fascismo de las energías revolucionarias y utópicas, para Adorno su mecanismo psicosocial depende de un rechazo de todo lo que requeriría la transcendencia

social o psíquica del statu quo.

El fascismo se describe aquí como una especie de política conservadora de la reproducción antagonista: la reproducción de algunos contra otros y, en el límite, una reproducción basada sobre la no reproducción o la eliminación del diferente, del Otro. Más que una preocupación emancipatoria por la equidad, el fascismo promueve un «igualitarismo represivo», basado en una identidad de sometimiento y en una fraternidad de odiados: «La corriente subterránea de igualitarismo malicioso, de la hermandad de la humillación completa, es un componente de la propaganda fascista y del fascismo en sí mismo», representa su «truco de unidad»[33]. En una autocrítica del individualismo psicológico que predominaba en La personalidad autoritaria, Adorno defiende que el fascismo no tiene causas psicológicas, sino que define un «área psicológica», una que está compartida con fenómenos no fascistas y que puede ser explotada e instrumentalizada por los intereses del Estado y por los intereses capitalistas en una «apropiación de la psicología de masas». En otras palabras, el fascismo lleva a cabo «la expropiación del inconsciente por el control social en lugar de hacer a los sujetos conscientes de su inconsciente». Este es el «punto decisivo en el que abdica la psicología». ¿Por qué? Porque a lo que nos enfrentamos no es a una dialéctica de expresión o represión entre el individuo y el grupo, la masa y la clase, sino con «átomos pospsicológicos desindividualizados que forman colectividades fascistas»[34]. Y aunque estas colectividades pueden parecer «fanáticas», su convicción está hueca y por eso son mucho más peligrosas. Aquí radica la «falsedad» del fanatismo fascista, que en opinión de Adorno ya estaba funcionando bajo el nazismo, a pesar de su incesante retransmisión del celo con el que estaba llevando a cabo la revolución nacional y espiritual:

La categoría de «falsedad» se aplica a los líderes tanto como al acto de identificación por parte de las masas, así como a su supuesto frenesí e histeria. Igual que la gente no cree en el fondo de su corazón que los judíos sean el diablo, tampoco cree por completo en el líder. En realidad no se identifica con él, sino que interpreta esa identificación, originando su propio entusiasmo, y así participa de

la interpretación del líder. A través de esa interpretación es como logra un equilibrio entre sus ansias instintivas continuamente movilizadas y el estadio histórico de ilustración que ha alcanzado y que no puede revocarse de manera arbitraria. Probablemente sea la sospecha de este carácter ficticio de su propia «psicología de grupo» lo que hace que las multitudes fascistas sean tan inmisericordes e inalcanzables. Si se detuvieran un segundo, toda la performance se rompería en pedazos y quedarían a merced del pánico[35].

Este «fanatismo falso» potencialmente asesino difiere del fanatismo del «verdadero creyente» (recordemos los problemas que los fascistas revolucionarios, desde los nacional bolcheviques hasta los futuristas, plantean a menudo a sus propios regímenes); nos alerta sobre el papel de la performatividad y de la mala fe en los espectáculos de unanimidad ficticia que son tan esencialmente el truco de la unidad fascista.

Las reflexiones de Jairus Banaji sobre el fascismo contemporáneo en India pueden complementar esta anatomía de la falsedad fascista poniendo en primer plano el lugar de la violencia dentro de esta. Banaji se basa con agudeza en las reflexiones de Jean-Paul Sartre en su Crítica de la razón dialéctica, de 1960, sobre la «serialidad manipulada», una multiplicidad atomizada a merced del control externo. El «grupo de soberanía» fascista actúa transformando la existencia seriada de los individuos dentro de la sociedad –eso a lo que Adorno se había referido como «átomos desindividualizados pospsicológicos»– en una totalidad falsa, ya sea la de la nación, la del partido o la de la raza (y muy a menudo en las tres a la vez). «La serialidad manipulada está en el corazón de las políticas fascistas», como afirma Banaji, porque lo que el fascismo conjura no es cualquier masa, sino una masa dirigida por otros que nunca se «funde» en un grupo, una masa que debe producir macroefectos bajo la orden de la «otra dirección» del grupo, a la vez que sigue estando dispersa[36]. Este es el problema del fascismo: cómo pueden actuar muchos sin adquirir una entidad colectiva y, por encima de cualquier cosa, sin deshacer la entidad directiva de los pocos (¿del grupo?). Banaji perspicazmente recluta el aparato categorial de Sartre para pensar con él las persecuciones y

pogromos fascistas que han caracterizado el proyecto nacionalista hindú de Narendra Modi y el BJP desde la masacre de Naroda Patiya en 2002:

El pogromo entonces es un caso especial de esta «otra dirección sistemática», una en la que el grupo «trata de actuar sobre las series de manera que pueda extraer una acción total de ella en la propia alteridad». El grupo directivo tiene cuidado de «no ocasionar lo que podría llamarse una acción organizada con agrupaciones inertes». «El problema real en este nivel es extraer acciones orgánicas de las masas» sin perturbar su estatus como masa molecular dispersa, como serialidad. Así Sartre describe el pogromo como «la actividad pasiva de una serialidad dirigida», un análisis en el que el término «pasiva» únicamente subraya el punto de que la responsabilidad del mando es el factor crucial en la violencia comunal de masas, puesto que los individuos implicados en los actos de violencia dispersiva son los instrumentos inertes de un grupo soberano o dirigente. Así Sartre diría que la complicidad pasiva que sustenta la base de masas del fascismo es una complicidad seriada, una «responsabilidad seriada», como él la denomina, y no supondría ninguna diferencia, en principio, si los individuos de las series se han dedicado a cometer atrocidades como parte de una ola orquestada de pogromos o simplemente han aprobado esa violencia, como él dice, «en una dimensión seriada»[37].

Que Sartre considerara que la serialidad era crucial para la constitución misma del Estado moderno y de sus prácticas de soberanía también apunta a que las fronteras entre la otra-dirección fascista y la no fascista pueden ser más porosas de lo que sugeriría el sentido común liberal. Pero podríamos decir también que el fascismo destaca en la manipulación sistemática de las serialidades generadas por la vida social capitalista, moldeándolas en pseudounidades y en falsas totalidades cementadas en discursos de supremacía racial, etnonacional y religiosa.

SIMULACROS DE LUCHA DE CLASES

Pero ¿cómo se desempeñan el fanatismo falso y la complicidad seriada en el escenario que parece definir la sociedad capitalista como irredentamente dividida y refractaria a la unificación –a la clase–? Si el fascismo opera a través de la serialidad, como una política que a la vez está dirigida por otros y en la que las relaciones horizontales son relaciones de pseudocolectividad y de pseudounidad –en las que yo interiorizo el mandato del Otro como mi semejanza con determinados otros–, entonces deberíamos cuidarnos de analizarlo con categorías que presupongan la existencia de totalidades reales o incluso de grupos coherentes. Por eso es tan importante que a la izquierda crítica (o, de hecho, antifascista) deje de complacerle la retórica contextual del votante blanco de clase obrera como sujeto-que-supuestamente-ha-votado-por-la-opción-populista-fascista. Y no debido al carácter sociológicamente dudoso del argumento electoral, o por la inmensa aprobación que concede a las clases medias y altas, o por las formas sórdidas de condescendencia autoindulgente que otorga a determinados comentaristas o lectores, periodistas o académicos, o incluso por la manera en la que conduce a una determinada izquierda a regodearse en las fantasías tipo «si tan sólo pudiéramos movilizarlos» o «si encontráramos el lema adecuado». Políticamente hablando, la clase obrera como un organismo colectivo, más que como una serialidad manipulada, no existe (aún).

Imputar la subjetividad de una entidad histórica a una falsa totalidad política no es únicamente repetir involuntariamente el truco de la unidad de la propaganda fascista, sino también suponer que las formas y energías políticas emancipatorias están latentes en la vida social. A modo de provocación, podríamos adaptar el chascarrillo de Adorno que citábamos antes, para que se leyera así: «Podemos al menos aventurar la hipótesis en la que la identidad de clase del votante contemporáneo de Trump presupone de alguna manera el final mismo de la clase». Una señal de esto es lo pegajoso que es el calificativo racial blanco en la clase obrera blanca. Alain Badiou señalaba en una ocasión acerca de la fraseología del terrorismo islamista que:

cuando se atribuye un predicado a una sustancia formal […] no tiene más coherencia que la de dar un contenido ostensible a dicha forma. En «terrorismo islamista», el predicado «islamista» no tiene otra función más que la de aportar un contenido aparente a la palabra «terrorismo», que en sí está despojada de todo contenido (en este caso, político)[38].

Aquí la blanquitud es –no solamente en el nivel del discurso, sino, diría yo, en el plano de la experiencia política– el complemento para una noción políticamente vacía o espectral de la clase obrera; es lo que permite que una entidad pseudocolectiva sea imbuida de un contenido psicosocial (tóxico). Esto queda más patente aún si señalamos cómo, tanto en el debate público como en la «sabiduría» de la sociología electoral, la blanquitud parece ser indispensable para pertenecer a esa «clase obrera», mientras que cualquier relación determinada con los medios de producción es opcional, en el mejor de los casos.

La experiencia racializada de la clase no es un factor autónomo en el surgimiento de las tendencias fascistas dentro del Estado capitalista; es la proyección de este Estado, es una serialidad manipulada y, por lo tanto, una experiencia de un tipo diferente a la de la conciencia de clase política. En un análisis incisivo y aún pertinente, Étienne Balibar definía en una ocasión el racismo como el complemento del nacionalismo:

El racismo no es una «expresión» del nacionalismo, sino un complemento del nacionalismo o, más precisamente, un complemento interno del nacionalismo, siempre en exceso, pero siempre indispensable para su constitución y aun así siempre insuficiente para alcanzar su proyecto […]. En cuanto complemento de particularidad, el racismo se presenta primero como un supernacionalismo. El mero nacionalismo político se percibe como débil, como una postura conciliatoria en un universo de competición o de guerra sin piedad […]. El racismo se ve a sí

mismo como un nacionalismo «integral», que sólo tiene sentido (y posibilidades de éxito) si se basa en la integridad de la nación, en la integridad tanto hacia el exterior como hacia el interior[39].

Muchas interpretaciones contemporáneas de las «revueltas» nacional populistas contra el «globalismo» (como la quimera del lexit[40]) se arriesgan a convertir la clase en un complemento tanto del racismo como del nacionalismo, atascadas en las cámaras de eco de la propaganda serializadora. No hay un camino que conduzca desde la falsa totalidad de una clase racializada dirigida desde fuera hasta un renacimiento de la política de clase; no hay forma de revertir las estadísticas electorales y las investigaciones mal diseñadas sobre el «sujeto populista», sobre los «hombres y mujeres olvidados», y convertirlas en puntos de partida para repensar un desafío al capital o para analizar y cuestionar los fundamentos mismos del discurso fascista. Cualquier práctica de este tipo necesitará adoptar una distancia del pseudosujeto de clase que ha surgido a lo largo de la escena política.

Este falso renacer del discurso de clase es en sí mismo parte de la estafa y otro recordatorio de que la fascinación y la confusión que su oportunismo sin límites siembra entre las filas de sus oponentes no es el menor de los peligros del fascismo. La fuerza de trabajo y la producción han regresado como objetos de ressentiment nostálgico: la superestructura como un sueño de la base. Más que pensar que hay una clase obrera completamente formada que tiene que cuidarse de los cantos de sirena del fascismo, haríamos mejor en apartarnos de esa falsa totalidad y repensar la composición de una clase que podría negarse a convertirse en portadora de un predicado racial (blanca) o nacional (británica). La clase no como portadora del virus fascista, sino como su anticuerpo.

El tropo reaccionario de la clase obrera abandonada es un legado de la captación, integración y fomento de la clase como un operador crucial en el funcionamiento del Estado nacional-social del siglo XX, cuya realidad y representación continúa moldeando y constriñendo nuestro presente[41]. El convenio del «fordismo» de posguerra no se puede entender sin incorporar en él la nacionalización y la racialización de la clase obrera y sin prestar atención a las múltiples

fronteras que separaban a los obreros con derechos sociales de los individuos superfluos y subordinados. No es simplemente que, como reconoció Marx en una ocasión, la clase sea un producto de la historiografía y de la economía política burguesa. Se puede perfectamente articular una defensa de la clase obrera en términos excluyentes y reaccionarios, que no pueden achacarse a la idea de una «traición» de algún impulso naturalmente progresista o de una historia inmaculada de luchas emancipatorias –de lo que Leo Löwenthal llamó una vez «el mito de las fuerzas creativas y espontáneas de los explotados»[42]–.

La historia contradictoria, internamente antagonista, de la clase obrera no es sólo una historia de solidaridad contra viento y marea, o de los esfuerzos sisífeos por civilizar el capital, así como de los levantamientos épicos para terminar con él. Es también un registro de las «huelgas de odio» por parte de sindicatos racialmente excluyentes, de apasionados apegos al imperio, de un chauvinismo fomentado por las ideologías del trabajo, de las exigencias antimigrantes de una preferencia nacional en el mercado de trabajo, del fascismo adoptando el manto de la «nación proletaria».

Esta última historia antiemancipatoria es la que critica Lenin en sus diatribas contra el imperialismo social y la aristocracia obrera, o Du Bois en su diagnóstico aún válido sobre los salarios psicológicos de la blanquitud, o los feminismos radicales y del tercer mundo que hacían agitación pidiendo salarios para el trabajo en el hogar, revelando así los lazos íntimos entre patriarcado, racismo y capital. La clase no es únicamente una forma de nombrar la división social y política; debe ser dividida a su vez, hay que trazar sus líneas de falla históricas, identificar sus rupturas éticas.

Desgajar cualquier concepción del proletariado de la mezquina psicología de las masas es especialmente vital cuando nuestros imaginarios políticos, a lo largo de todo el espectro, están saturados por extrañas réplicas y refracciones de una lucha de clases «clásica» que sigue siendo un objeto de deseo y reconocimiento falso y nostálgico, un espejismo de sincronicidad en un tiempo desincronizado. La política de clase como la negación práctica de la psicología de masas: este horizonte sigue siendo profunda y dolorosamente contemporáneo.

Una preciosa pista para una división así puede basarse en una nota a pie de página en el inagotable e influyente ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte en la era de su reproductibilidad. Armonizando, a la vez que innovándola, con la identificación comunista de la pequeña burguesía como un conductor clave de las políticas del fascismo, Benjamin opera un détournement de las teorías antisocialistas de la multitud, para defender que no es el proletariado, el lumpen o los pobres quienes conforman la multitud moderna, sino un grupo temeroso, reactivo y compacto que se define mejor bajo la figura de la pequeña burguesía. Como observa Benjamin:

La masa [o multitud] como una entidad impenetrable, compacta, que Le Bon y otros han convertido en el sujeto de su «psicología de las masas», es la de la pequeña burguesía. La pequeña burguesía no es una clase; de hecho, es sólo una masa. Y cuanto mayor sea la presión que sobre ella ejercen entre las dos clases antagonistas de la burguesía y del proletariado, más compacta se vuelve. En esta masa, el elemento emocional descrito en la psicología de las masas es de hecho un factor determinante […]. Las manifestaciones de esta masa compacta por lo tanto tienen siempre una cualidad de pánico, ya sea que expresen la fiebre bélica, el odio a los judíos o el instinto de autoconservación[43].

En su perspicaz ensayo, Clase, Andrea Cavalletti ha glosado a Benjamin en los términos siguientes:

Cuando no hay solidaridad ni conciencia, no hay clase; queda sólo la masa de la pequeña burguesía, con su psicología del buen comportamiento […]. La pequeña burguesía, como nos enseña Benjamin, no es una clase: es únicamente una masa comprimida entre la rica burguesía y el proletariado. A partir de esta no-clase todo fascismo producirá su «pueblo», enmascarando esta mera compresión en los nombres arcaicos e inseparables de comunidad, patria, trabajo, sangre, líder[44].

Desde esta perspectiva, la diferencia de clase entre el proletariado y la pequeña burguesía es una diferencia política, irreductible a la estratificación por el nivel de ingresos o a la diferenciación por el tipo de empleo. El apunte de Benjamin de que la conciencia de clase debería entenderse en términos de un soltarse, en lugar de un volverse compacto, y de que la solidaridad de clase se enfrenta a la identidad y a la pertenencia corrobora las palabras de elogio de Adorno en sus comentarios, por otro lado punzantemente críticos, a la obra en curso de su amigo sobre Baudelaire y los pasajes de París: «Estas pocas frases que has escrito sobre la desintegración del proletariado en la "masa" están entre las afirmaciones más profundas y potentes de teoría política con las que me he encontrado desde que leí El Estado y la revolución [de Lenin]»[45]. Es conocido que Benjamin habló en una ocasión de fabricar conceptos «que no pudiera usar el fascismo». Ahora ha llegado el momento en el que es urgente que también llevemos a cabo esa misma operación para la clase.

---

[1] Franco «Bifo» Berardi, «National Workerism and Racial Warfare», DiEM 25, 10 de noviembre de 2016, diem25.org. Véase también su contribución en Franco «Bifo» Berardi, Chantal Mouffe, Wilhelm Heimeyer y G. M. Tamás, A New Fascism?, Susanne Pfeffer (ed.), Londres, Koenig Books, 2018.

[2] Para una introducción lúcida y matizada al debate sobre el marxismo occidental desde el punto de vista de la década de 1970, véase Anson Rabinbach, «Toward a Marxist Theory of Fascism and National Socialism: A Report on Developments in West Germany», New German Critique 3, 1974, pp. 127-153.

[3] Pensemos en los debates de las décadas de 1930 y 1940, especialmente en los enmarcados por los análisis de los teóricos de la Escuela de Fráncfort, como Friedrich Pollock y Franz Neumann, sobre la viabilidad del capitalismo de Estado, debates que obras históricas contemporáneas como la de Adam Tooze, The Wages of Destruction, continúan iluminando.

[4] Oliver Cromwell Cox, Caste, Class, and Race: A Study in Social Dynamics, Nueva York, Monthly Review Press, 1959 [1948], pp. 188-189.

[5] Riley señala que, aunque hay paralelismos interesantes entre el presente y el periodo de entreguerras en términos de la «politización de los conflictos de clase intradominantes» (entonces entre el capital industrial y el agrario, ahora entre las industrias extractivas y los seguros médicos bajo el Gobierno de Trump), las dinámicas políticas que surgen de estas luchas entre capitalistas no son análogas. Dylan Riley, «Introduction to the Second Edition», The Civic Foundations of Fascism in Europe, Londres, Verso, 2019, p. xxviii.

[6] «La seria objeción que me plantea este libro (cuando no su propio autor) es que de ninguna manera se corresponde con las condiciones en las que aparece, sino que más bien tiene lugar de manera inapropiada, como un gran señor, que al llegar a la escena de un área devastada por un terremoto no se le ocurre nada más urgente que hacer que desplegar las alfombras persas –que por cierto están ya algo comidas por las polillas– y exhibir las vasijas de oro y plata algo manchadas y los ropajes de damasco y brocado ya desvaídos que le han traído sus criados». Walter Benjamin, carta a Alfred Cohn del 6 de febrero de 1935, citada en Anson Rabinbach, «Unclaimed Heritage: Ernst Bloch's Heritage of Our Times and the Theory of Fascism», New German Critique 11, 1977, p. 5.

[7] Como señala Rabinbach con perspicacia, enfatizando la importancia de las reflexiones de Benjamin sobre el capitalismo, la tecnología y el espectáculo moderno: «Bloch subraya la continuidad entre el fascismo y la tradición encarnada en sus ideas, pero descuida esos elementos de discontinuidad con el pasado, elementos que dieron al fascismo su poder único como forma de organización social, por lo que sus vínculos reales con el capitalismo moderno siguen ocultos», ibid., p. 14.

[8] Ernst Bloch, «Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics», M. Ritter (trad.), New German Critique 11, 1977, p. 26. Este texto es un fragmento de Herencia de nuestro tiempo. Es interesante comparar estas observaciones con las reflexiones contemporáneas (1935) de Tosaka Jun sobre el «emperador-

fascismo» japonés y su agenda «restauracionista»: Tosaka Jun, «The Fate of Japanism: From Fascism to Emperorism», en Tosaka Jun: A Critical Reader, John Person (trad.), Ken C. Kawashima, Fabian Schäfer y Robert Stolz (eds.), Ithaca, Nueva York, Cornell East Asia Series, 2013, pp. 65 y 67.

[9] Bloch, The Heritage of Our Times, citado en Rabinbach, «Unclaimed Heritage», pp.13-14.

[10] Rabinbach, «Unclaimed Heritage», p. 7.

[11] Bloch, «Uber Ungleichzeitigkeit, Provinz und Propaganda, Ein Gesprich mit Rainer Traub und Harald Wieser», citado en Rabinbach, «Unclaimed Heritage», p. 16.

[12] Pier Paolo Pasolini, «Il vuoto di potere in Italia», Il Corriere della Sera, 10 de febrero de 1975. El artículo se publicaría después en Escritos corsarios, una colección de intervenciones periodísticas de Pasolini publicada poco después de su muerte.

[13] John Brenkman, «Introduction to Bataille», New German Critique 16, 1979, p. 62. Brenkman también explicita las afinidades con Bloch, a la vez que defiende la relevancia de estos teóricos heterodoxos para los debates sobre el fascismo de la década de 1970.

[14] Georges Bataille, «The Psychological Structure of Fascism», Carl L. Lovitt (trad.), New German Critique 16, 1979, p. 66.

[15] Para una detallada reconstrucción, véase Stefan Jonsson, Crowds and Democracy: The Idea and Image of Revolution of the Masses from Revolution to Fascism, Nueva York, Columbia University Press, 2013.

[16] Para un análisis de la génesis, los temas y las consecuencias del estudio de Löwenthal y Guterman, véase mi «Introduction: Psychoanalysis in Reverse», en Leo Löwenthal y Norbert Guterman, Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator, Londres, Verso, 2021.

[17] Löwenthal y Guterman, Prophets of Deceit, p. 17.

[18] Leo Löwenthal, «Terror's Dehumanizing Effects» (publicado por primera vez en la revista Commentary en 1946), en False Prophets: Studies in Authoritarianism (Communication in Society, Vol. 3), Nueva York, Routledge, 2017, pp. 183-184.

[19] Löwenthal y Guterman, Prophets of Deceit, pp. 4, 63, 69.

[20] Ibid., p. 16.

[21] Leo Löwenthal, «Adorno and His Critics», en Critical Theory and Frankfurt Theorists: Lectures-Correspondence-Conversations (Communication in Society, Vol. 4), New Brunswick, Transaction Publishers, 1989, p. 51. Véase también Löwenthal, «Interview with Helmut Dubiel», en Critical Theory and Frankfurt Theorists, p. 234.

[22] Theodor W. Adorno, The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 40-41 (este estudio, que se publicó de manera póstuma, fue la contribución de Adorno al «proyecto agitador» del Instituto de Investigaciones Sociales). La agitación americana tenía también una dimensión directamente monetizable, como se señala en la subsección sobre los profetas titulada «The Money-Minded Martyr»: «La agitación americana es una estafa tanto como un movimiento político». «Estafa» era un concepto importante para el Instituto en el exilio; véase Martin Jay, «Trump, Scorsese, and the Frankfurt School's Theory of Racket Society», Los Angeles Review of Books, 5 de abril de 2020.

[23] Theodor W. Adorno, «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», en The Frankfurt School Reader, Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.), Nueva York, Continuum, 1982, p. 119.

[24] Peter E. Gordon, «The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump», b2o, 15 de junio de 2016.

[25] Theodor W. Adorno, «Remarks on the Authoritarian Personality» (1958), citado en Peter E. Gordon, «The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump», b2o.

[26] Adorno, «Freudian Theory and the Pattern of Fascist

Propaganda», p. 120.

[27] Ibid., p. 123. La afirmación del fanatismo por parte del nacional socialismo, y su circulación como un elemento básico del discurso nazi, se explora de manera forense en Victor Klemperer, «Fanatical», en The Language of the Third Reich: LTI – Lingua Tertii Imperii: A Philologist's Notebook, M. Brady (trad.), Londres, Continuum, 2006, pp.52-56.

[28] Ibid., p. 126.

[29] Ibid., pp. 126-127.

[30] Ibid., p. 132.

[31] Ibid., p. 130.

[32] Ibid., pp. 127-128.

[33] Ibid., p. 131.

[34] Ibid., p. 136.

[35] Ibid., pp. 136-137.

[36] Mientras que otros comentarios se han basado en el análisis de Sartre de los grupos fusionados y juramentados para pensar la emergencia y la acción de grupúsculos fascistas en el presente, especialmente los avatares contemporáneos de las bandas guerreras o Männerbunde, tan queridas por el pensamiento de la derecha radical, el uso que hace Banaji de la Crítica genera un marco más potente para pensar las dinámicas a gran escala de la fascistización del presente. Para un estudio sugerente de las Männerbunde contemporáneas que se basa en la reutilización feminista de Sartre que hace Celia Amorós, véase Jack Z. Bratich, On Microfascism: Gender, War, and Death, Brooklyn, Nueva York, Common Notions, 2022, especialmente el capítulo 3.

[37] Jairus Banaji, «Trajectories of Fascism: Extreme-Right Movements in India and Elsewhere», en Fascism: Essays on Europe and India, J. Banaji (ed.), Gurgaon, Three Essays Collective, 2013, p. 223. Cursivas mías.

[38] Alain Badiou, Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy, Londres, Continuum, 2003, p. 153.

[39] Étienne Balibar, «Racism and Nationalism», en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Class: Ambiguous Identities, Londres, Verso, 1988, pp. 54 y 59.

[40] Compuesto de «brexit» y «left» acuñado para expresar una postura favorable a la salida de la UE del Reino Unido con argumentos de izquierda [N. de la T.].

[41] Sobre el Estado nacional socialista, véase Étienne Balibar, «The National Form: History and Ideology», en Balibar and Wallerstein, Race, Nation, Class, p. 137.

[42] Leo Löwenthal, «Letter to Theodor W. Adorno, 13 October 1944», en Critical Theory and Frankfurt Theorists, p. 132.

[43] Walter Benjamin, «The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility (Second Version)», en Selected Writings, Vol. 3, 1935-1938, Howard Eiland y Michael W. Jennings (eds.), Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2002, p. 129.

[44] Andrea Cavalletti, Class, Alberto Toscano (ed.), Elisa Fiaccadori (trad.), Calcuta y Londres, Seagull Books, 2019, p. 55.

[45] Adorno a Benjamin, 18 de marzo de 1936, en Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, The Complete Correspondence, 1928-1940, Henri Lonitz (ed.), Nicholas Walker (trad.), Cambridge, Polity Press, 1999, pp. 132-133.

II. FASCISMO RACIAL

Las esvásticas florecían en los parques de Chicago como malas hierbas descabelladas.

Martin Luther King, «Drive to End Slums» (1967)

Nada es más importante que detener al fascismo porque el fascismo nos detendrá a todos.

Fred Hampton (1969)

BALDWIN: Es muy duro reconocer que los criterios por los que casi te han matado son en realidad criterios mercantiles. Están basados en el algodón; están basados en el petróleo; están basados en los cacahuetes; están basados en los beneficios.

GIOVANNI: Hasta hoy.

BALDWIN: Hasta ahora mismo.

James Baldwin y Nikki Giovanni, A Dialogue (1971)

El fascismo era un monstruo nacido de padres capitalistas. El fascismo llegó como el producto final de siglos de bestialidad, explotación, dominación y racismo capitalista, en su mayoría ejercidos fuera de Europa. Es muy significativo que tantos colonos

de asentamiento y oficiales de la colonia desplegaran una tendencia hacia el fascismo.

Walter Rodney, How Europe Underdeveloped Africa (1972)

Recordemos que antes de que haya una solución final, debe haber una primera solución, una segunda, incluso una tercera.

Toni Morrison, «Racism and Fascism» (1995)[1]

SÍ, OCURRIÓ AQUÍ

Así como la resaca de las elecciones presidenciales de 2016 presenció el auge de debates académicos y activistas sobre el fascismo en Estados Unidos y en otros lugares, la frenética aceleración del ciclo de noticias en la víspera de la contienda de 2020 se vio de nuevo acompañada por múltiples intentos de tomar el pulso autoritario de América. A pesar de la macabra farsa de la revuelta blanca del 6 de enero (el Putsch de la Cervecería norteamericano), la salida del 45.º presidente dejó paso en algunos lugares a un precipitado remanente del debate sobre el fascismo nativo (o, mejor dicho, nativista). Las perspectivas negras radicales sobre la problemática fascista que repasaremos en las siguientes páginas –con su insistencia, habitualmente despreciada, acerca del papel estructurador de las potencialidades fascistas en el organismo político estadounidense– hacen una aproximación al problema que forzó brevemente incluso a algunos de los defensores liberales de la excepcionalidad americana a plantearse, por el contrario, que el fascismo no era un terrible anacronismo importado del Viejo Mundo; que, en lugar de ello, parafraseando a H. Rap Brown, podría ser tan americano como la tarta de cereza, estar profundamente incrustado en las historias de esclavización y

exterminación, desposesión y dominación que continúan conformando el presente de Estados Unidos, tanto material como ideológicamente.

Mientras que en 2016 la atención gravitaba en torno a los vínculos orgánicos e ideológicos del Gobierno entrante con la extrema derecha (Bannon, Miller, Spencer y compañía), el contexto de una insurrección cívica de masas contra los asesinatos policiales y el terror racial –la revuelta por George Floyd– desplazó el tenor y la relevancia de las invocaciones del fascismo de maneras que debería permitirse que resonaran independientemente de quién ocupe el Despacho Oval. En los meses previos a las elecciones de 2020, el desafío sistémico planteado por los movimientos de masas liderados por la población negra contra el Estado racista y carcelario fue reemplazado, por parte del Gobierno estadounidense, por el debate en torno a la típica figura del agitador (blanco) anarquista (o comunista), cuando Antifa se convirtió en el objetivo del Departamento de Justicia de William Barr (sin haber decidido todavía si se trataba de una «organización terrorista extranjera» o de un grupo «sedicioso interno»). Mientras tanto, la fauna de la agitación de derechas se fue haciendo más extraña y más siniestra si cabe, gracias a QAnon, al movimiento bogaloo, a los Oath Keepers y a los Proud Boys –que claramente siguieron demasiado al pie de la letra la indicación del presidente de «retiraos y aguantad»–. Los poderes de excepción del Estado –esa matriz de fascismos históricos a la que siempre se puede recurrir– exhibieron su fuerza con escenas de agentes federales no identificados embutiendo a manifestantes en furgonetas de alquiler sin distintivos y con la muerte a tiros de Michael Reinoehl por parte de una patrulla de policías, aunque las cosas no pasaron a mayores[2]. Asimismo, en el plano ideológico, se proclamó a gritos que «la teoría crítica de la raza» (junto con el «Proyecto 1619» de The New York Times) era un «veneno ideológico» que debería «extinguirse rápidamente»; el órgano ejecutivo de la Office of Management and Budget emitió un memo a todas las agencias federales para que «pararan y dejaran de usar los dólares del contribuyente para financiar […] sesiones de formación de propaganda divisoria y antiamericana», y una orden ejecutiva condenó a la crítica antirracista por proponer «una visión de América que se fundamenta en jerarquías basadas en identidades colectivas sociales y políticas», un flagrante caso de proyección

como pocas veces se ha visto. Esta historia recientísima no debería tratarse como un paréntesis monstruoso; más bien, como demuestra la persistencia de esta política, y del personal que la hizo posible (especialmente en el estrato de los Parlamentos estatales que han incrementado sus proyectos de privar del derecho al voto por razones raciales, de desposesión y de ecocidio), exige que se la reconozca como signo de un potencial político consolidado y posiblemente en aumento.

A pesar del terreno cambiante, la conversación sobre el fascismo se ha limitado en general a una rutina familiar, a saber, a preguntarse si los fenómenos actuales son análogos a los que dieron lugar a los fascismos europeos del periodo de entreguerras[3]. Quienes sientan escepticismo ante las comparaciones subrayarán cómo la analogía del fascismo trata el momento presente como excepcional, intentando ocultar las historias estadounidenses de autoritarismo, o dirán, alternativamente, que es tan amplia que no logra definir qué es lo específico de nuestro atolladero actual. Quienes defiendan la analogía apuntarán, en cambio, la necesidad de detectar las semejanzas familiares con los despotismos pasados antes de que sea demasiado tarde, a menudo apoyando su argumentación con la presentación de algún tipo de listado ideal para ir tachando, ya sea en una lista que detalla los elementos del fascismo o en una de los pasos hacia el fascismo. ¿Pero qué ocurriría si nuestra conversación sobre el fascismo no estuviera dominada por la cuestión de la analogía?

Si atendemos a la larga historia del pensamiento radical negro respecto del fascismo y de la resistencia antifascista –lo que Cedric Robinson llamaba una «construcción negra del fascismo», una alternativa a «la fabricación histórica del fascismo como una negación del Geist occidental»–, este podría servir para liberar el debate sobre el fascismo del punto muerto del pensamiento analógico, proporcionando los recursos para enfrentarnos a nuestro volátil interregno[4]. Mucho antes de que la violencia nazi llegara a concebirse como algo más allá de toda comparación, el pensamiento radical negro buscaba ampliar la imaginación histórica y política de la izquierda antifascista, detallando cómo aquello que desde un punto de vista europeo o blanco se podía percibir como una forma de ideología y violencia radicalmente nueva era, en realidad, una

continuidad con la historia de desposesión del colonialismo de asentamiento y de la esclavitud racial.

El intelectual y activista panafricanista George Padmore, rompiendo con la Internacional Comunista debido a la incapacidad de esta de pensar el nexo entre el imperialismo «democrático» y el fascismo, escribiría, en How Britain Rules Africa (1936), que el racismo del colonialismo de asentamiento era «el caldo de cultivo para el tipo de mentalidad fascista que hoy campa a su antojo por Europa». Entendería así que Sudáfrica era «el Estado fascista clásico de este mundo», basado en la «unidad de la raza contra la clase»[5]. La anatomía que expone Padmore de lo que denominaba el «fascismo colonial» anticipaba de esta manera la memorable descripción del fascismo como el efecto bumerán de la violencia imperialista europea en el Discurso sobre el colonialismo de Césaire. También encontró ecos en el escritor judío-turco Albert Memmi y en el historiador y revolucionario de Guyana Walter Rodney, cuando escribía sobre el «potencial fascista del colonialismo» con una referencia específica al apoyo de la población colonizadora al régimen de Vichy y a los intentos de la población pied-noir de desestabilizar el régimen liberal en la Francia metropolitana[6]. La convicción anticolonial según la cual el punto de vista de los objetivos de la violencia racial contradice la excepcionalidad del fascismo intraeuropeo fue coreada también por la intelectualidad afroamericana. Hablando en París en el Congreso Internacional de Escritores en 1937, el poeta Langston Hughes declaraba: «En América, a los negros no tienen que contarnos lo que es el fascismo en acción. Lo sabemos. Sus teorías de la supremacía nórdica y de la supresión económica han sido realidades para nosotros desde hace mucho tiempo»[7]. Esta era una lección que también podía extraerse de la monumental confrontación histórica con el capitalismo racial estadounidense que es la obra de 1935 de Du Bois, Black Reconstruction. Como apuntaba Amiri Baraka, derrocar la Reconstrucción implicó un «fascismo racial» que se anticipó en mucho al hitlerismo en su empleo del terror racial, de la cooptación de la población blanca pobre y de la inversión emocional apasionada en el concepto de la supremacía blanca por parte de amplios sectores de la clase capitalista, de la financiera tanto como de la industrial[8]. Leer el presente a través de esta lente puede hacer palpable cómo y por qué, «institucionalmente, los muebles

históricos que han conformado el espacio político americano ya habían sido dispuestos de tal manera que siempre dejarían abierta la posibilidad de evolucionar a formas de autoritarismo incluso más grandes, como el fascismo»[9].

Desde esta perspectiva, un fascismo racial americano podría haber pasado desapercibido porque operaba al otro lado de la línea de color, de la misma manera que el fascismo colonial sucedió en un lugar epistémico y espacial alejado de la metrópolis imperial. Como señalaba Jean Genet el 1 de mayo de 1970, en un mitin en New Haven a favor de la liberación de Bobby Seale, presidente del partido Black Panthers: «Hay otra cosa que me preocupa: el fascismo. A menudo escuchamos a las Black Panthers hablar de fascismo y a los blancos les cuesta aceptar la palabra. Eso es porque los blancos tienen que hacer un enorme esfuerzo de imaginación para entender que los negros viven bajo un régimen fascista opresor»[10].

FASCISMO, CÁRCELES Y LIBERACIÓN NEGRA

Fue en gran medida gracias a las Panthers, o al menos a su entorno, por lo que el término «fascismo» regresó al primer plano del discurso y del activismo radical a finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970 –el congreso United Front Against Fascism se celebró en Oakland en 1969 y juntó a amplias franjas de las viejas y las nuevas izquierdas, así como a activistas asiático americanos, chicanos y portorriqueños que habían desarrollado sus propias visiones del fascismo americano (por ejemplo, destacando la experiencia de los campos de internamiento para la población japonesa durante la Segunda Guerra Mundial)–[11]. En un impresionante testimonio de las peculiaridades y continuidades de las tradiciones antifascistas estadounidenses, entre las principales medidas que pedía el congreso estaba la exigencia, conceptualmente reformista, de una policía comunitaria o descentralizada, para alejar a los miembros blancos racistas de la Policía de los barrios negros y ejercer así un control local sobre la vigilancia policial. Pero para encontrar las teorías sobre la naturaleza del fascismo tardío en

Estados Unidos, no debemos mirar al liderazgo de las Black Panthers, sino a los presos políticos cercanos al partido. Mientras que los debates sobre los «nuevos fascismos» estaban polarizando el debate racial en Europa, la escritura y la correspondencia de Angela Y. Davis y George Jackson esbozaban la posibilidad de teorizar sobre el fascismo a partir de la experiencia directa del nexo violento entre el Estado carcelario y el capitalismo racial[12].

En una de sus cartas desde la cárcel sobre el fascismo, recogidas en Blood in My Eye, George Jackson ofrecía la siguiente reflexión:

Cuando me entrevista un miembro de la vieja guardia y yo le señalo el acero y el cemento, el minúsculo artilugio de escucha electrónico escondido en el conducto de ventilación, la falange de matones que nos observan, su grabadora de plástico que funciona a duras penas y que le costó una semana de sueldo, y le digo que todas estas cosas son manifestaciones del fascismo, invariablemente él suele refutarme definiendo el fascismo simplemente como un asunto económico geopolítico en el que solamente se le permite existir en la superficie a un partido político y donde no se permite la actividad de oposición política[13].

En la estela de Jackson, podríamos preguntarnos: ¿qué ocurre con las idas y venidas del debate teórico sobre el fascismo y el (neo)autoritarismo cuando experimenta una inversión de percepción y adopta el Estado capitalista racial y su aparato carcelario como su eje, mediante algo así como «un plano contrapicado, desde abajo», que pueda desvelar «una visión de la violencia soportada»?[14]. Como Jacques Derrida insinuaba en una carta no enviada a Jean Genet, fechada el día anterior al asesinato de Jackson a manos de un guardia francotirador en San Quintín:

En una cárcel –en esta y en otras– donde se pensó que se había podido encadenar a lo que está fuera de ella, el sistema de la sociedad (occidental-blanca-capitalista-racista) ha posibilitado,

mediante esa acción, el análisis de su funcionamiento: un análisis práctico que es a la vez el más implacable, el más desesperado, pero también el más afirmativo[15].

Se ha vuelto un lugar común en los debates sobre el fascismo denostar la década de 1970 como una especie de nadir cognitivo durante el cual el fascismo dejó de ser una categoría taxonómica de análisis histórico para degradarse y convertirse en un insulto político para todas las ocasiones, con consecuencias lamentables. En las páginas siguientes quiero adoptar la imprudente postura de que hay perspicacia y virtud en la aparente exageración o inflación del fascismo dentro del contexto del radicalismo y de la política de liberación de la década de 1970. Pero quiero subrayar especialmente que observar el fascismo a través del prisma de las tradiciones intelectuales radicales negras puede redireccionar nuestro debate contemporáneo de maneras fructíferas e importantes. ¿Que podría suceder con nuestras nociones del fascismo y el autoritarismo si las midiéramos no solamente con las analogías sustitutorias de los escenarios europeos del periodo de entreguerras, sino que, por ejemplo, las analizáramos a partir de la materialidad del complejo industrial carcelario, del «acero y cemento», a partir de los dispositivos y del personal de vigilancia y represión? Sondear el nexo analítico del fascismo y del capitalismo racial forjado en las luchas de liberación de la década de 1970 puede también conectarlo hacia atrás, con el análisis del fascismo que procede de las teorías negras del periodo de entreguerras, y hacia adelante, con las vidas posteriores del fascismo a finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

En sus escritos y en su correspondencia, que se caracteriza por las diferencias de interpretación entrelazadas por una camaradería profunda, tanto Angela Y. Davis como George Jackson identificaban el aparato estatal estadounidense como la sede de un resurgir de determinados rasgos de los fascismos históricos (europeos) o, de hecho, de la aparición de una versión más perfeccionada de estos. Buena parte de su teorización está impregnada de los debates sobre la naturaleza del capitalismo monopolista, del imperialismo y de las crisis capitalistas, así como, en el caso de Jackson, de un intento de

recuperar la historiografía clásica sobre el fascismo. Es de señalar, como dato relevante para nuestras inquietudes contemporáneas, la luz específica que el prisma de la raza –de la dominación racial y del capitalismo racial– arroja sobre el nexo del fascismo y de la democracia, y cómo esto puede ayudarnos a interrogar y desplazar la convicción normativa que se refiere a la absoluta antítesis entre el despotismo fascista y la democracia liberal. Jackson y Davis son completamente conscientes de las disanalogías entre las formas presentes de la dominación y el fascismo histórico, pero ambos lo afirman desde un punto de vista epistemológicamente privilegiado por la visión desde dentro de un sistema carcelario-judicial que podría ser descrito con justicia como un Estado de terror racial. De maneras distintivas, se puede ver cómo cada uno de ellos transmite y recodifica ese gesto fundacional del antirracismo y del antifascismo radical negro cristalizado en el Discurso sobre el colonialismo de Césaire. Como dice el poeta y político martiniqués: «Y entonces un buen día a la burguesía la despierta un terrorífico efecto bumerán: las gestapos andan ocupadas, las cárceles se llenan, los torturadores rondando las costillas inventan, refinan, discuten»[16].

Pero la nueva forma del fascismo americano que Jackson y Davis anatomizan no es un regreso no querido desde el espacio otro de la violencia colonial; se origina en el seno mismo de la democracia. Las cárceles ya están llenas. Y, más que como un bumerán, la generalización del terror carcelario racializado en la sociedad en conjunto –que es uno de los rasgos más destacados del nuevo fascismo– se produce mediante un proceso de filtración mucho menos espectacular o repentino, por la permeación del espacio social del liberalismo realmente existente por parte de modelos y artilugios inventados, refinados y discutidos entre el cemento y el acero. Como observan con precisión Mullen y Vials:

Para las personas de color, en diversos momentos históricos, la experiencia de la racialización dentro de una democracia liberal podría tener la valencia del fascismo. Esto quiere decir que, aunque un Estado fascista y una democracia supremacista blanca tengan unos mecanismos de poder muy diferentes, la experiencia de la

inadecuación racializada dentro de una democracia liberal puede emborronar la distinción entre esta y el fascismo en el plano de la experiencia vivida. Para aquellas personas que han sido expulsadas por el factor racial del sistema de derechos de la democracia liberal, la palabra «fascismo» no siempre conjura un orden social distante y ajeno[17].

De la misma manera que Davis, Jackson también subraya la necesidad de aprehender el fascismo no como una forma estática, sino como un proceso, profundamente afectado por sus contextos y coyunturas políticas y económicas. Jackson comenta sobre «los defectos de intentar analizar un movimiento con independencia de su proceso y de sus relaciones secuenciales. Únicamente se obtiene un atisbo descolorido de un pasado muerto»; señala cómo, históricamente, el fascismo «se desarrolló de una nación a otra según los niveles diferentes del deterioro del capitalismo tradicionalista»[18]. Ahora, mientras que, en opinión del autor de Soledad Brother, el fascismo está hondamente vinculado a una reestructuración del Estado capitalista, lo está también, de manera fundamental, a una forma contrarrevolucionaria, que se manifiesta en la violencia con la que reacciona ante cualquier amenaza sustantiva a la integridad del Estado del capital. Sin embargo, es instructivo señalar que, haciéndose eco del análisis de Nicos Poulantzas en Fascismo y dictadura, Jackson entiende que el fascismo no responde directamente a una fuerza revolucionaria en ascenso; es una especie de contrarrevolución retrasada, parasitaria sobre la debilidad o la derrota de la izquierda anticapitalista. La «oposición de una revolución socialista débil» es, por lo tanto, un rasgo compartido entre los distintos fascismos (casi se puede sentir la acusación a la izquierda contemporánea en la alusión histórica de Jackson)[19]. Dicho en una píldora: «El fascismo debe considerarse como un estadio episódicamente lógico dentro del desarrollo socioeconómico del capitalismo ante un estado de crisis. Es el resultado de un impulso revolucionario débil y descarriado, de una conciencia que cedió»[20]. Contemplado desde el punto de vista de Estados Unidos, esa cesión se enreda necesariamente con el patrón persistente de la racialización de la clase que define la historia americana desde la contrarrevolución supremacista blanca contra la

Reconstrucción negra o, de hecho, desde la Rebelión de Bacon y la concomitante «invención de la raza blanca»[21]. Como apunta Jackson: «La definición de Marx de la historia como un espectro truncado, retorcido y sórdido de luchas de clases se corrobora por la historia de la fuerza de trabajo americana»[22].

El fascismo en Estados Unidos ha logrado, en opinión de Jackson, una especie de forma perfeccionada –más insidiosamente hegemónica aún por el matrimonio del monopolio del capital con las trampas (racializadas) de la democracia liberal–. Como declaraba:

El fascismo se ha establecido en este país de la manera más artera y eficaz. Se siente tan seguro que sus líderes nos permiten el lujo de la protesta apaciguada. Pero si la protesta llegara demasiado lejos, nos mostrarían su otra cara. Se derribarían puertas a patadas por las noches y el fuego de las ametralladoras y los perdigones se convertirían en los medios de intercambio[23].

A pesar del carácter mutable del fascismo, tanto en el plano nacional como en el coyuntural, Jackson defiende provocativamente que la reforma (económica) puede identificarse como «una definición funcional de las fuerzas que motivan el fascismo», una que era especialmente adecuada para las expresiones políticas del capital monopolista estadounidense.

En el análisis coincidente de Angela Y. Davis, la perspectiva carcelaria y liberacionista sobre el fascismo se refina y filtra aún más. Davis señala que el fascismo americano, en los inicios de la década de 1970, adoptó lo que se puede describir como una forma preventiva e incipiente. La terminología era un préstamo y adaptación de la que empleaba su antiguo maestro, Herbert Marcuse. En una entrevista de 1970 con Hans Magnus Enzensberger, Marcuse había propuesto invertir la habitual secuencia política que consideraría el fascismo como un reactivo, no solamente por su contenido social, sino por su forma temporal, ya fuera porque respondía inmediatamente a un levantamiento

revolucionario potencialmente triunfante o, de una forma mediada, porque planteaba un desafío al capitalismo ya en retroceso o derrotado. No es la reacción, sino la anticipación la que anima esta nueva figura del fascismo. Como le decía Marcuse a Enzensberger:

Creo que hay algo así como un fascismo preventivo. En los últimos diez o veinte años hemos experimentado una contrarrevolución preventiva para defendernos de una temida revolución que, sin embargo, no ha tenido lugar y que no parece estar en la agenda en estos momentos. De la misma manera funciona el fascismo preventivo[24].

La cuestión de la posibilidad del fascismo en Estados Unidos, que los movimientos de liberación y de extrema izquierda debatieron mucho, a lo largo de la década de 1970 y hasta bien entrada la década de 1980, para Marcuse está profundamente mezclada con las formas concretas que ha adoptado la «contrarrevolución preventiva» como un imperativo estratégico central del establishment capitalista, así como sus modalidades específicas de la «contraviolencia preventiva»[25]. La especificidad de esta lógica precursora está también íntimamente vinculada con las disanalogías distintivas entre este «fascismo incipiente» y sus precursores europeos de entreguerras. En palabras de Marcuse:

La cuestión es saber si el fascismo está conquistando Estados Unidos. Si por eso entendemos la abolición gradual o rápida de los restos del Estado constitucional, la organización de tropas paramilitares como los Minutemen y la concesión de poderes legales extraordinarios a la policía, como la famosa ley de la patada en la puerta que acaba con la inviolabilidad del hogar; si se estudian las decisiones judiciales de los últimos años; si se sabe que tropas especiales, llamadas cuerpos de contrainsurgencia, están siendo entrenadas en Estados Unidos por si estalla una guerra civil; si se observa la censura casi directa de la prensa, la televisión y la radio: entonces, en lo que a mi respecta, […] se puede hablar con

completa justificación de un fascismo incipiente […]. El fascismo americano probablemente sea el primero que acceda al poder por medios democráticos y con apoyo democrático[26].

El fascismo aquí define un conjunto de tácticas represivas, así como un proceso general político e ideológico, que apunta de manera diferenciada a las poblaciones racializadas y subalternas, cuya misma existencia y modos de socialización se perciben como una amenaza, incluso desde las fronteras porosas entre los «presos delincuentes» y los «presos políticos». Es un proceso en el que –tomando prestada la definición de Jackson del «contrato opresivo» que subyace al capitalismo estadounidense– «el incremento del desprecio [hacia el oprimido] es una técnica de supervivencia fundamental»[27].

Davis desarrolla la tesis de Marcuse de que el «fascismo es la contrarrevolución preventiva ante la transformación socialista de la sociedad», especificando esa transformación desde el punto de vista de la experiencia vivida de las comunidades racializadas de Estados Unidos[28]. Para el Estado, el rasgo más amenazador de la política revolucionaria negra adopta la forma no tanto de la lucha armada invocada por Jackson, sino de los «programas de supervivencia», de los enclaves de la reproducción social autónoma practicada por las Black Panthers y otros grupos militantes y activistas. Lo que se puede extraer de manera más general del relato de Davis es la visibilidad y experiencia diferencial tanto del fascismo como de la democracia. En este sentido, puede contribuir a hacernos sensibles a las maneras en las que la raza y el género, junto con la clase, pueden también determinar las maneras en las que se vive el fascismo[29].

Hay una especie de fascismo cotidiano que caracteriza la interacción de las personas de color con el Estado y que, a la vez que actúa como la infraestructura represiva de una democracia liberal aún anclada en los legados de la supremacía blanca, también señala la posibilidad o la tendencia de generalizar ese fascismo preventivo o incipiente a la población en su totalidad. Como advierte Davis, el fascismo en los primeros años de la década de 1970 «se limitaba primariamente al uso del aparato judicial-penal-

policial para atajar las tendencias revolucionarias, tanto explícitas como latentes, entre las poblaciones nacionalmente oprimidas; mañana puede atacar a la clase obrera en masa y, con el tiempo, incluso a los demócratas moderados»[30]. Pero, por desgracia, no es probable que estos últimos perciban este fenómeno, debido tanto a la invisibilización de su sede –el espacio carcelario con sus «aspiraciones totalitarias»– como al carácter dilatado de su despliegue, de su tiempo[31]. El tipo de fascismo que diagnostica Davis es un «proceso social prolongado», cuyo «crecimiento y desarrollo son cancerosos por naturaleza»[32]. El análisis de Davis nos conduce a la cárcel como el enclave o laboratorio racializado de las estrategias y tácticas fascistas de la contrarrevolución, que son entendidas a su vez en términos de un proceso social molecular. La percepción de las realidades y potencialidades fascistas está impedida, tanto espacial como temporalmente, por la opacidad de su infraestructura política y social. Como escribiría Davis más tarde, en el contexto de su activismo abolicionista:

La tendencia peligrosa y, de hecho, fascista hacia que cada vez haya un mayor cantidad de personas escondidas, encarceladas, es algo que en sí se ha vuelto invisible. Lo único que importa es la eliminación del delito y la manera de librarse del delito es librarse de la gente que, según el sentido común racista que prevalece, son las personas a las que más probablemente se les atribuirán los hechos delictivos[33].

Dylan Rodriguez ha captado con mucha potencia la originalidad y el desafío de la «problemática fascista» que Davis y Jackson construyeron a partir de la violencia política del encierro. A pesar de sus evaluaciones parcialmente divergentes, cuando nombran un presente fascista en Estados Unidos (ya sea incipiente o desarrollado), comparten «un gesto político teórico y simbólico que promueve una ruptura epistemológica con el sentido común de la supremacía blanca estadounidense y con el régimen de violencia estatal sobre el que se basa»[34]. Este gesto tiene dos caras. Por un lado, ancla la violencia racial, carcelaria y contrainsurgente en la economía política, no solamente porque identifica la

instrumentalidad de la represión brutal para la reproducción de las relaciones de clase, sino porque amplifica la idea fanoniana de que debemos considerar la violencia «como una articulación primaria y productiva (más que únicamente represiva) de las formaciones sociales concretas»[35]. Por otro lado, la reformulación de la problemática fascista desde el punto de vista del encarcelamiento político racial tiene la duradera virtud de perturbar la oposición facilona, aunque ideológicamente ineludible, del fascismo y la democracia (liberal). Como pregunta Rodriguez con agudeza: «¿Cómo podría nuestra concepción política de Estados Unidos alterarse o desmantelarse si conceptualizáramos el fascismo como la restauración de una hegemonía liberal, como una forma de salir de la crisis, más que como el síntoma de una crisis o de una ruptura de la «democracia» y de la «sociedad civil»?[36].

Como siempre, rearticular el análisis y la etiología del fascismo también modifica el imaginario estratégico del antifascismo:

Las relaciones de violencia dinámicas, estratégicas, que se condensan dentro de la formación social americana en momentos diferentes y en lugares diferentes no son accidentales ni excesivas y el desafío de esta problemática fascista reconceptualizada es comprender las capacidades socialmente reproductivas de las tecnologías coercitivas y de la práctica (proto)genocida dentro del orden actual[37].

Desde un ángulo complementario, Nikhil Pal Singh ha iluminado el vínculo histórico entre las «guerras preventivas» libradas por el imperialismo estadounidense y las potencialidades fascistas inherentes al colonialismo de asentamiento y la esclavitud. Escribe:

El poeta Langston Hughes en una ocasión describió las bajas de la expansión, la esclavitud y la segregación estadounidense como las víctimas de «nuestros fascismos nativos»; como los académicos minuciosos afirmaban, el fascismo era principalmente una

desviación de los regímenes democráticos. Así, mientras que el liberalismo democrático continuamente imagina una y otra vez el fascismo como el Otro monstruoso, el fascismo se entendería mejor como su Doppelgänger o doble, una voluntad de poder excluyente que regularmente resurge, manifestándose (1) en aquellas zonas de exclusión interna dentro de las sociedades liberales-democráticas (plantaciones, reservas, guetos y cárceles); y (2) en aquellos lugares en los que el impulso expansionista del liberalismo y su fuerza universalizadora han sido capaces de evadir sus propias «limitaciones constitucionales» (la frontera, la colonia, el estado de emergencia, la ocupación y la contrainsurgencia)[38].

Como estudiaremos con más detalle en el siguiente capítulo, hurgar en los fascismos raciales y coloniales –y en el «fascismo histórico» europeo como «el último y principal impulso de las iniciativas coloniales europeas en el siglo XX»– hace inteligible el concepto superficialmente paradójico de una «libertad fascista» (y las subjetividades del Herrenvolk liberal y democrático que la promueven)[39]. Si el fascismo es también un producto de la larga historia de las «guerras de la raza», entonces no podemos concebir las potencialidades fascistas del nativismo estadounidense sin atender, como lo hace Singh, a las guerras indias y a las maneras en las que la organización de la violencia de desposesión que estableció el colonialismo de asentamiento invistió a «ciudadanos corrientes con un poder policial expansivo»[40]. A diferencia de los fascismos europeos clásicos, el fascismo racial y colonial de Estados Unidos no se manifiesta unívocamente como la apoteosis de la soberanía, como un Leviatán abusón. Más bien, como precisa Singh:

La construcción del individualismo racista y la libertad de asentamiento, que caracterizaban la democracia jacksoniana idealizada por, por ejemplo, un Steve Bannon, animaba a una relajación del control del Gobierno centralizado que se vinculaba con una violencia ejercida en sus fronteras y márgenes, algo que parecía caótico, inestable y desordenado desde la sede controladora del poder. Considerado en estos términos, el Gobierno de Trump apenas necesita organizar paramilitares para cumplir su promesa,

dadas las maneras normativas, históricas e institucionales en las que los poderes policiales en Estados Unidos operan como prerrogativas soberanas y delegadas para dominar y controlar a los otros exógenos e indígenas[41].

ARGUMENTOS DENTRO DEL MARXISMO NEGRO

¿Qué relación podríamos trazar entre la problemática fascista articulada de manera diferenciada por Jackson y Davis, por un lado, y las anteriores teorizaciones del fascismo por parte de intelectuales radicales negros, por otro? En una conferencia de 1990, que se ha publicado por primera vez hace poco y que es parte de un proyecto de libro incompleto sobre The Black Response to Fascism, Cedric Robinson adelantaba la proposición de que el olvido crónico de las tradiciones autónomas de la teoría radical negra ha obstaculizado la implicación con esa «construcción negra del fascismo» que supone una alternativa; de hecho es antitética al «recital eufónico del fascismo» de las teorías hegemónicas[42]. Basándose en la anatomía crítica de la historiografía occidental de Hayden White, Robinson repasa las banalidades e incoherencias de los análisis de la academia contemporánea sobre el fascismo para revelar en ellos un concepto fundador, una «narrativa ejemplar» en la que la némesis fascista confirma la superioridad esencial del liberalismo occidental y de su espíritu, garantizando «la existencia del Occidente epistémico» y la «identidad filosófica entre la civilización occidental, la cultura occidental y el destino de la humanidad»[43]. A la inversa, desde la perspectiva de las poblaciones no occidentales y de los movimientos radicales negros, tal y como había cristalizado en el Discurso sobre el colonialismo de Césaire, el fascismo

era una aberración histórica tanto como lo eran el colonialismo, el tráfico de esclavos y la esclavitud. El fascismo era y es una disciplina social moderna [de dominación] que, de manera muy parecida a sus predecesores genéticos, el cristianismo, el imperialismo, el nacionalismo, el sexismo y el racismo,

proporcionaba los medios para el ascenso y la conservación del poder para las elites[44].

Pero, en línea con el argumento articulado en Marxismo negro en lo que se refiere a la autonomía de una tradición radical negra con respecto a la teoría marxista, Robinson necesita argumentar que la mayoría de los teóricos negros del fascismo (incluyendo C. L. R. James, George Padmore y Oliver Cronwell Cox) seguían atrapados en la «construcción euromarxista del fascismo», que subordinaba las continuidades civilizatorias y racializadoras entre el colonialismo y el fascismo occidental al determinismo económico y a la conciencia de clase[45]. La excepción clave a esta tendencia, según Robinson, fue Du Bois, que afirmaba «la identidad cultural entre el fascismo y las democracias putativas», anticipándose a Césaire en el argumento de que «la condición previa para el fascismo era una civilización profundamente traumatizada por la esclavitud y el racismo»[46].

Hay algo a la vez intrigante y sintomático en la conclusión de Robinson de que la interpretación más potente y resonante de Du Bois de la continuidad entre la historia del racismo blanco y el fascismo «paradójicamente […] coincidía con el momento en el que Du Bois estuvo más influido por el marxismo»[47]. ¿Era en realidad una paradoja? Dos décadas antes, el análisis del propio Du Bois de las «raíces africanas» de la Primera Guerra Mundial había establecido una relación entre los impulsos capitalistas hacia el imperio y la opresión racista que encontraba resonancias con el tratamiento contemporáneo que hacía Lenin del imperialismo; de la misma manera, el análisis pionero de la agencia autónoma negra (la «huelga general» de los esclavizados) y las reflexiones sobre la infraestructura capitalista del racismo en Black Reconstruction demuestran ampliamente que captar los orígenes raciales y capitalistas de las disciplinas occidentales de dominación era una preocupación primordial para Du Bois[48]. Decir que para Du Bois «la esencia del fascismo era racial» es sólo convincente mientras no tenga la intención de refutar la idea de que la esencia del fascismo era «también» capitalista[49]. En otras palabras, sólo lo sería si el «capitalismo racial» no se reduce a un determinante cultural o civilizatorio de esa enorme aunque espectral entidad discursiva que

es «Occidente», que pueda articularse con esas nuevas fenomenologías del fascismo que gente como Davis y Jackson buscaban explorar de maneras que no desgajaran los movimientos insurgentes negros de las teorías marxistas[50].

La experiencia vital de la violencia del Estado por parte de los presos políticos negros, y su teorización, fundamenta una hipótesis del fascismo y del capitalismo racial estadounidense capaz de interrumpir las imágenes tópicas y limitadas del fascismo que pueblan el pensamiento político hegemónico. Pueden servir todavía como un antídoto para las tentaciones y los límites de las analogías que invaden y nublan el debate en los medios mayoritarios. Como ha dejado claro el movimiento BLM, lo que anima las energías antifascistas de las masas no es la amenaza de un «regreso de la década de 1930», sino la de las realidades del terror estatal racializado, y estas energías no pueden limitarse a la tarea necesaria pero insuficiente de confrontar las ideologías y las acciones de los más o menos autodenominados fascistas. Esto no significa acoplar el fascismo dentro del Estado capitalista e ignorar la amenaza autónoma que los supuestos fascistas y los movimientos de extrema derecha plantean en sus caprichosos vaivenes desde la lealtad al sistema hasta la oposición a este y viceversa[51]. Pero merece la pena reflexionar un poco más sobre por qué las perspectivas teóricas sobre los potenciales fascismos articuladas por personas de color, basadas en las experiencias vitales de la carencia de derechos de las personas racializadas, a menudo han colocado, con mucha diferencia, el mayor énfasis sobre el Estado organizado y la violencia capitalista que sobre los movimientos de la extrema derecha, lo que a veces ha conducido a diferencias importantes con una izquierda antifascista que consideraba que esos movimientos eran el reservorio principal de la posibilidad del fascismo (lo que no quiere decir que haya que negar la larga historia de autodefensa militante de las comunidades racializadas o migrantes contra la violencia no estatal de la extrema derecha)[52].

La recuperación de los debates de la década de 1970, tan estigmatizados por sus exageraciones, no se plantea aquí como argumento a favor de un simple regreso a la problemática fascista tal y como la plantearon los presos políticos y teóricos negros. A pesar del vínculo tenaz entre encarcelamiento, racismo y poder

capitalista, las disanalogías históricas siguen siendo evidentes, no siendo la menor de ellas el hecho de que el autoritarismo contemporáneo, por desgracia, no se aborda de la mejor manera en términos de su prevención o reacción ante las tendencias revolucionarias, aunque sí podamos entenderlo como una respuesta a los gestos reformistas o a las amenazas planteadas al orden racial por las revueltas e insurrecciones urbanas. Podríamos también beneficiarnos de recurrir a la advertencia de Stuart Hall, en el contexto de su análisis del estatismo autoritario y del thatcherismo, sobre los dudosos y derrotistas placeres de un determinado antifascismo:

Hay un sentido en el que la aparición del fascismo organizado sobre la escena política parece resolverlo todo para la izquierda. Confirma nuestras mejores-peores sospechas, despierta los fantasmas y los espectros familiares. La unión del fascismo y la recesión económica parece que volviera transparentes esas conexiones que la mayoría del tiempo están opacas, escondidas y desplazadas. ¡Fuera todas esas especulaciones teóricas que nos hacen perder el tiempo! […] Lo que tenemos que explicar es el movimiento hacia el «autoritarismo populista» –una forma excepcional del Estado capitalista– que, a diferencia del fascismo clásico, ha conservado en su lugar la mayoría de las instituciones representativas formales (aunque no todas) y que, al mismo tiempo, ha sido capaz de construir en torno a él un consentimiento popular activo[53].

Los fascistas visibles nos pueden distraer de las transformaciones más duraderas y regresivas, nos apunta Hall, mientras que su ausencia puede también servir para minimizar las mutaciones profundamente violentas y «fascistas» dentro del Estado, que pueden ser invisibles para la autodenominada mayoría a la vez que se dejan caer sobre los más vulnerables, como apunta Davis. Pero ¿vamos a quedarnos atascados, cuando pensamos nuestro presente, en una alternativa entre dos posiciones, ambas aparentemente compatibles con la persistencia de las instituciones liberal-democráticas, por muy pálidas o distorsionadas que estén? Por una parte, los fascistas sin fascismo (Reino Unido a finales de la década

de 1970, según Hall), por otra parte, el fascismo sin fascistas (que podría ser una manera de definir Estados Unidos en la misma década, desde el punto de vista de sus presos políticos negros). Tal vez, como puente para esta antinomia tengamos que reflexionar sobre la conexión entre los tipos de «fascismo incipiente» identificados por Davis –en el caso estadounidense, la intensificación de las formas de terror y represión preventiva contra las poblaciones subalternas y racializadas– y el surgimiento de movimientos e ideologías explícitamente fascistas. En otras palabras, tenemos que atender a las mediaciones entre los niveles extremos de la violencia de clase y racializada que acompañan a las democracias liberales realmente existentes (pensemos, por ejemplo, en la violencia gubernamental y militar que impregna las llamadas «crisis migratorias») y el surgimiento de movimientos e ideologías que paradójicamente argumentan que el Estado y la cultura están ocupados por la izquierda, que la discriminación se ejerce ahora contra las mayorías dominantes etnonacionales y que las elites desarraigadas han conspirado con los parias de la tierra y los desviados para destruir a las poblaciones que sí son nacionales, y que sólo pueden ser rescatadas por una política revanchista de vigilancia y proteccionismo.

CRISIS E IDEOLOGÍA

Nuestro fascismo tardío es una ideología de crisis y declive. En un potente ensayo escrito en la resaca de la sublevación de Los Ángeles en 1992, Ruth Wilson Gilmore hacía con presciencia un puente entre las teorías radicales negras del fascismo forjadas en mitad de las revoluciones aplastadas de las décadas de 1960 y 1970 y el análisis de las mutaciones del capitalismo racial en la era del denominado neoliberalismo. Combinando el internacionalismo de Robinson con la insistencia de Jackson y Davis en analizar el nexo del Estado y el capital, Gilmore defendía que un análisis del terror desatado por el Estado americano en crisis debería entenderse en términos de su articulación con un orden geoeconómico en el que Estados Unidos estaba perdiendo hegemonía junto con la capacidad de llevar a cabo redistribuciones pacificadoras de los dividendos

imperiales. Continuando la tradición de la auditoría histórica de Du Bois de la carga psicológica de la blanquitud, Gilmore combina las ideologías revanchistas supremacistas blancas que cristalizaron alrededor del juicio a los policías de Los Ángeles que mataron brutalmente a Rodney King con el coincidente callejón sin salida del imperialismo estadounidense[54]. El nacionalismo blanco se manifiesta aquí como una ideología de crisis, lo que supone decir también que es una victimología revanchista: «la idea y el acto de ganar, de la dominación explícita dirigida contra la realidad local de la disminución de la riqueza familiar, el miedo al desempleo, la amenaza de quedarse sin techo y una probabilidad cada vez mayor de encontrar una muerte temprana y dolorosa a manos de las muchas toxicidades del capitalismo»[55]. Las ideologías raciales hacen una labor político-económica, como las narrativas civilizatorias impulsadas por el resentimiento encuentran una salida en las plataformas policiales, explotando «la necesidad de un enemigo cuya amenaza justifique infinitas consideraciones presupuestarias», como se hace evidente en la historia subsiguiente de las encarcelaciones masivas[56]. Cargas psíquicas y dividendos raciales, impregnados en la longue durée de la democracia liberal Herrenvolk, refuerzan un régimen de acumulación brutalmente desigual, reclutando cuerpos y psiques en unas guerras culturales infinitas que a la vez prolongan y oscurecen la guerra social en curso en el interior y las infinitas guerras en el exterior[57].

En niveles que son a la vez afectivos, ideológicos, político-económicos y planetarios, el fascismo incipiente regresa aquí como el horizonte negativo de una política anticapitalista de liberación o de abolición contra el capitalismo racial y sus cargas autoritarias, catalizando la exigencia de unas contraideologías combativas. Como señalaba Gilmore, en términos que hoy en día siguen resonando:

La misma crisis que debemos explotar –la materia prima de un profundo cambio social– es la inclinación hacia el fascismo a través del relato romántico de la identidad, forjado en el siempre presente proyecto nacional americano. Nuestra labor es rearticular nuestras propias conexiones en nuevos (y aterradores) movimientos hacia adelante para describir, fomentar, organizar y negociar en los

escenarios políticos[58].

Como ya se ha hecho en repetidas coyunturas del pasado estadounidense (Woodrow Wilson / el Ku Klux Klan / El nacimiento de una nación en la década de 1910; George Wallace / Richard Nixon / la «estrategia sureña» / «ley y orden» a finales de la década de 1960 e inicios de la década de 1970; Reagan y el auge de la extrema derecha a principios de la década de 1980), el momento contemporáneo ha sido testigo de la siniestra connivencia entre el neoautoritarismo mayoritario, por una parte, y el nacionalismo blanco o neofascismo de la calle y de los movimientos ideológicos, por otra, con este último funcionando como incubadora o intercesora del primero[59].

Atendiendo a la recombinación y al carácter plural de las políticas autoritarias contemporáneas, merece la pena que recordemos algunas lecciones metodológicas procedentes de estudios anteriores del fascismo, del racismo y del Estado. Especialmente pertinente para este momento es la advertencia de Poulantzas de que no debemos esperar una cohesión ideológica o una univocidad en las ideologías fascistas. Por el contrario, lo que el teórico marxista griego denominaba el «impacto popular» del fascismo procedía de su capacidad de modular el discurso para, de esa manera, reclutar y galvanizar a diferentes fracciones de clase y así también captar, desviar y corromper las aspiraciones populares[60]. O, como observaba el dramaturgo David Edgar en su anatomía del fascismo británico: «Las mismas contradicciones de la doctrina, y su resolución irracional, están en el corazón de su eficacia funcional para movilizar el respaldo»[61]. Ahora, mientras que Poulantzas analizaba un fascismo histórico que deliberadamente se movía a lo largo de los registros de clase, puede entenderse que la ecología contemporánea de la extrema derecha autoritaria –incluyendo la multiplicidad de sus vectores de comunicación–replica el «pluralismo» del fascismo de una forma menos centralizada, permitiendo convergencias tácticas y estrategias entre imaginarios autoritarios que podrían parecer incompatibles sobre el papel. Si lo abordamos desde esa perspectiva, que enfatiza el carácter compuesto del fascismo como una ideología de la crisis que

aumenta su eficacia gracias a su carácter contradictorio (que no es la debilidad que desde una izquierda racionalista pueda parecer), la presencia dentro del autoritarismo contemporáneo de argumentaciones neoliberales junto con las nostalgias (racializadas) de una «clase obrera» o de las aversiones al «globalismo» resulta menos un enigma de lo que podría ser de otro modo.

La reflexión de Poulantzas sobre el pluralismo discursivo del fascismo puede mejorarse críticamente atendiendo a las perspectivas radicales negras sobre el fascismo y el autoritarismo, que nos obligan a reintegrar lo que la teoría crítica mayoritaria suele compartimentar. Así, por ejemplo, tratar los populismos autoritarios racistas como «efectos de la razón neoliberal, de su expansión del dominio y de las reivindicaciones de lo privado, tanto para las personas como para las empresas, y de su rechazo de la justicia política y social (en oposición a la justicia del mercado)» es cercenar el neoliberalismo actualmente existente de su imbricación con los imperativos cambiantes del capitalismo racial y de las reconfiguraciones del Estado racial en un «Estado anti-Estado»[62]. Decir que las «energías del poder agraviado» que se fusionan dentro del neoautoritarismo contemporáneo y las ideologías del nacionalismo blanco «han permanecido en los márgenes hasta hace unos pocos años» –es decir, hasta que «un orden socialdemócrata o liberal» fue agotado por la razón neoliberal– implicaría una periodización que sería en buena medida irreconocible para las teorías y los movimientos radicales negros que hemos analizado aquí[63]. Primero –y sin desdeñar la manera en la que las dimensiones del liberalismo o de la socialdemocracia fueron conformadas por las luchas negras, a la vez que estaban también constituidas y constituían jerarquías de la diferencia–, las ideologías y prácticas racistas nunca estuvieron en los «márgenes»; prueba de ello es el hecho de que el «fascismo» se convirtió en un objeto de intensa teorización y disputa en los movimientos radicales negros (así como en los asiáticos y latinos) en Estados Unidos durante lo que hoy, en retrospectiva, se imagina como el cénit del liberalismo. En segundo lugar, el surgimiento político del neoliberalismo como discurso de gestión pública (más que como una elite intelectual insurgente) bajo los mandatos de Reagan y Thatcher fue un movimiento profunda e insidiosamente racializado desde un inicio, y profundamente conformado por las agendas de la «ley y el orden»

que se desarrollaron en un explícito antagonismo con las insurgencias radicales de finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970[64].

Las perspectivas radicales negras sobre la política autoritaria que hemos examinado en este capítulo pueden contribuir a superar la trampa metodológica que nos conduce a proyectar la tipología en la historia, tratando el «liberalismo», la «socialdemocracia», el «neoliberalismo» o, de hecho, el propio «fascismo» como órdenes políticos que pueden ser exhaustivamente definidos y reconocidos como operativos en espacios y tiempos concretos. ¿Y si esas perspectivas nuevas obligaran a aceptar que el orden político no es «uno»; reconocer, por ejemplo, que Estados Unidos ha sido «experimentado como algo aterradoramente semejante [al fascismo] por personas de color que vivían fuera de su sistema de derechos» en diversas coyunturas?[65]. Asumir por completo la experiencia diferencial, situada, de los órdenes y las ideologías políticas autoritarias es la premisa para una política crítica, reflexiva y antiautoritaria, una política que se enfrente directamente a los bloqueos materiales para las posibilidades de coalición. De hecho, fueron precisamente estos horizontes de solidaridades y sus callejones sin salida los que condujeron a las Black Panthers, a las Brown Berets y a otros grupos de finales de la década de 1960 e inicios de la década de 1970 a recurrir al discurso del antifascismo[66]. Este ajuste de nuestro punto de vista implica también recalibrar nuestra concepción de la historia del fascismo. Basándonos en el rico archivo de las teorías radicales negras del fascismo, podemos empezar a ver el presente bajo un arco histórico mucho más largo, uno marcado por la recurrencia periódica del fascismo racial como el modo de reacción a cualquier ejemplo de lo que Du Bois llamó en una ocasión «democracia abolicionista», ya fuera contra la Primera Reconstrucción, contra la Segunda Reconstrucción o contra eso que hay quien ha empezado, esperanzadoramente, a identificar como la Tercera[67].

Si una de las marcas distintivas del fascismo como una política de dominación interclasista –lo que aquí he denominado su «pluralismo»– es la amalgama cínica de aspiraciones contradictorias, una fusión fatua pero fatal de las diferencias, entonces una apropiación creativa de las tradiciones antifascistas y

antiautoritarias hoy en día requerirá, por fuerza, trabajar el hecho de que la dominación no se experimenta de manera homogénea porque no se ejerce de manera homogénea. Sólo sobre este telón de fondo podríamos también trabajar políticamente para rearticular nuestras conexiones.

---

[1] Sobre las reflexiones de Toni Morrison sobre el fascismo, véase el iluminador ensayo de Roderick Ferguson, «We Cannot Be the Same After the Siege», en Allies, Ed Pavlić et al. (eds.), Cambridge, Massachusetts, Boston Review, 2019. Véase también la potente llamada de Ferguson a una politización antifascista basada en la crítica queer racializada en «Authoritarianism and the Planetary Mission of Queer of Color Critique», Safundi: The Journal of South African and American Studies 21: 3, 2020, pp. 282-290.

[2] Mike Baker y Evan Hill, «Police Say an Antifa Activist Likely Shot at Officers. His Gun Suggests Otherwise», The New York Times, 10 de abril de 2021.

[3] El reciente debate en The New York Review of Books protagonizado por Peter E. Gordon, Samuel Moyn y Sarah Churchwell proporciona un panorama informativo de las posturas sobre esta cuestión. Peter E. Gordon, «Why Historical Analogy Matters», The New York Review of Books, 7 de enero de 2020; Samuel Moyn, «The Trouble with Comparisons», The New York Review of Books, 19 de mayo de 2020; Sarah Churchwell, «American Fascism: It Has Happened Here», The New York Review of Books, 22 de junio de 2020.

[4] Cedric J. Robinson, «Fascism and the Response of Black Radical Theorists», en Racial Capitalism, Black Internationalism and Cultures of Resistance, H. L. T. Quan (ed.), Londres, Pluto, 2019, p. 149.

[5] Citado en Bill Schwartz, «George Padmore», en West Indian Intellectuals in Britain, Bill Schwartz (ed.), Mánchester, Manchester University Press, 2003, pp. 141-142. A pesar de que, a diferencia de Padmore, él sí mantuvo su fidelidad al comunismo soviético, R.

Palme Dutt también percibía las continuidades entre el fascismo europeo y el imperio: «En los poemas de un Kipling, en la agitación a favor de la guerra de los bóeres en el Daily Mail, en la dictadura de guerra de un Lloyd George cabalgando por encima de las formas constitucionales con la intención de "asestar el golpe definitivo", el espíritu del fascismo ya está presente de formas embrionarias». R. Palme Dutt, Fascism and Social Revolution, Londres, Lawrence & Wishart, 1935, p. 240. Véase también Alfie Hancox, «Fascisation as an Expression of Imperialist Decay: Rajani Palme Dutt's Fascism and Social Revolution», Liberated Texts, 23 de marzo de 2021.

[6] «Toda nación colonial lleva las semillas de una tentación fascista en su seno. ¿Qué es el fascismo sino un régimen de opresión para el beneficio de unos pocos?». Albert Memmi, The Colonizer and the Colonized, Londres, Earthscan, 2003 [1957], pp. 106-107; Walter Rodney, How Europe Underdeveloped Africa, Londres, Verso, 2018, p. 243.

[7] Langston Hughes, «Too Much of Race», Crisis 44.9 (septiembre de 1937), p. 272. Véase también el poema «Beaumont to Detroit: 1943», cuyos últimos versos son: «How long I got to fight / Both Hitler – and Jim Crow [Cuánto más tiempo tendré que luchar / tanto contra Hitler como contra Jim Crow]».

[8] Tomo prestado el término «fascismo racial» de Baraka, que plantea crucialmente una dialéctica violenta entre las dinámicas de la dominación racial en Estados Unidos y el imperialismo, un tema que el propio Du Bois había subrayado con potencia en una fecha tan temprana como 1915 en «The African Roots of War»: «La postura clara de Andrew Johnson de derrocar la Reconstrucción e imponer un fascismo racial sobre Afroamérica y sobre la población afroamericana preparó a toda la nación estadounidense para el dominio imperialista, que hoy ha tomado el control completo de toda la nación». Amiri Baraka, «Black Reconstruction: Du Bois & the US Struggle for Democracy & Socialism», Conjunctions 29, 1997, p. 78.

[9] Harootunian, «A Fascism for Our Time». Harootunian relata detalladamente las «intenciones oligárquicas fundacionales» y las construcciones constitucionales que, en combinación con las historias materiales del capitalismo racial, habrían sembrado

potenciales fascistas sui generis dentro del cuerpo político estadounidense y de sus instituciones de gobierno.

[10] Jean Genet, «May Day Speech», en The Declared Enemy: Texts and Interviews, Jeff Fort (trad.), Albert Dichy (ed.), Stanford, Stanford University Press, 2004, p. 38.

[11] Sobre el antifascismo antiimperialista como una política de coalición entre las poblaciones de color en Estados Unidos, véase también el fascinante ensayo de Michael Staudenmaier, «"America's Scapegoats": Ideas of Fascism in the Construction of the U.S. Latina/o/x Left, 1973-83», Radical History Review 138 (número especial sobre «Fascism and Anti-Fascism since 1945») (octubre de 2020): pp. 39-59.

[12] Véase por ejemplo el dosier sobre «nuevo fascismo, nueva democracia» organizado por militantes maoístas cercanos a La Cause du peuple en Les Temps modernes 310 (1972), especialmente el artículo de André Glucksmann «Fascisme: L'ancien et le nouveau». Para el debate trotskista francés, véase Brohm et al., Le gaullisme, et après? État fort et fascisation, París, François Maspero, 1974. La mejor evaluación crítica de las teorías del fascismo en la izquierda revolucionaria estadounidense de la década de 1970 es Noel Ignatin (Ignatiev), «Fascism: Some Common Misconceptions», Urgent Tasks 4 (1978), pp. 1-8.

[13] George Jackson, Blood in My Eye, Londres, Penguin, 1975 [1972], pp. 121-122. Para un debate teórico contemporáneo de las tesis de Jackson, véase ARM (Association for the Realization of Marxism), «George Jackson, Monopoly Capitalism and the Fascist Type of State», The Black Liberator 2: 3, 1974/1975.

[14] Jean-Paul Sartre, «A Plea for Intellectuals», en Between Existentialism and Marxism, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 256.

[15] Jacques Derrida, «Letter to Jean Genet (fragments)», Negotiations, Elizabeth Rottenberg (ed. y trad.), Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 43. Véanse también Mikkel Bolt Rasmussen, «Yes Of Course… Derrida to Genet on Commitment in Favor of Jackson», New Formations 75, 2012, pp. 140-153; Tyler M. Williams, «Derrida and the Censorship of Literature», The New

Centennial Review 20: 1, 2020, pp. 1-22.

[16] Aimé Césaire, Discourse on Colonialism, Joan Pinkham (trad.), introducción de Robin D. G. Kelley, Nueva York, Monthly Review Press, 2001, p. 36.

[17] Bill V. Mullen y Christopher Vials (eds), The US Antifascism Reader, p. 271 (introducción editorial del discurso de Penny Nakatsu en el congreso United Front against Fascism, julio de 1969). Véase también el debate sobre la «metáfora espacial» del fascismo en Christopher Vials, Haunted by Hitler: Liberals, the Left, and the Fight against Fascism in the United States, Amherst, University of Massachusetts Press, 2014, pp. 159-193.

[18] Jackson, Blood in My Eye, pp. 124 y 125.

[19] Ibid.

[20] Ibid., p. 126.

[21] Theodore W. Allen, The Invention of the White Race, Vol. 2: The Origin of Racial Oppression in Anglo-America, nueva edición con introducción de Jeffrey B. Perry, Londres, Verso, 2012.

[22] Ibid., p. 148.

[23] Ibid., p. 158. Véase también Kathleen Cleaver, «Racism, Fascism, and Political Murder», The Black Panther, 14 de septiembre de 1968, p. 8.

[24] Herbert Marcuse, «USA: Questions of Organization and the Revolutionary Subject», The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol. 3, Douglas Kellner (ed.), Londres, Routledge, 2005, p. 138. El concepto de «contrarrevolución preventiva» había sido ya empleado para definir el fascismo por el anarquista italiano Luigi Fabbri, La contro-rivoluzione preventiva. Riflessioni sul fascismo, Bologna: L. Cappelli, 1922. Véase también Dutt, Fascism and Social Revolution, p. 123.

[25] Étienne Balibar, «Outlines of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence», Constellations 8: 1, 2001, p. 16.

[26] Marcuse, «USA», pp. 137-138. La cuestión de las nuevas modalidades del fascismo es un Leitmotiv en los escritos de Marcuse de su última década. A veces subraya, como en este pasaje, la posibilidad objetiva de un nuevo fascismo; en otras, señala sobriamente las libertades limitadas aunque reales que se obtienen de manera residual en las democracias liberales capitalistas. Véase también Herbert Marcuse, «Le Monde Diplomatique» [1976], en Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol. 6, Douglas Kellner y Clayton Pierce (eds.), Londres, Routledge, 2014, p. 360.

[27] Jackson, Blood in My Eye, p. 162.

[28] Angela Y. Davis y Bettina Aptheker, «Preface», en Angela Y. Davis (ed.), If They Come in the Morning: Voices of Resistance, Londres, Verso, 2016 [1971], p. xiv. Véase también Angela Y. Davis, «Political Prisoners, Prisons and Black Liberation», en If They Come in the Morning, p. 37.

[29] Medio siglo después, Davis insiste en la importancia de la categoría de fascismo y de su carácter de reacción ante las luchas de liberación negras. Véase «Interview with Angela Y. Davis», en Revolutionary Feminisms: Conversations on Collective Action and Radical Thought, (eds.) Brenna Bhandar and Rafeef Ziadah, Londres, Verso, 2020, pp. 209-210. La principal referencia de Davis en su análisis del fascismo sigue siendo Marcuse, especialmente su ensayo de 1934 «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State».

[30] Angela Y. Davis, «Political Prisoners, Prisons and Black Liberation», en If They Come in the Morning, p. 41.

[31] Ibid., p. 44.

[32] Angela Y. Davis y Bettina Aptheker, «Preface», en If They Come in the Morning, p. xv; Davis, «Political Prisoners, Prisons and Black Liberation», en If They Come in the Morning, p. 41.

[33] Angela Y. Davis, «Race and Criminalization: Black Americans and the Punishment Industry», en The Angela Y. Davis Reader, Joy James (ed.), Nueva York, Blackwell Publishers, 1998, p. 63. Citado

en Dylan Rodriguez, Forced Passages: Imprisoned Radical Intellectuals and the US Prison Regime, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 2006, p. 141.

[34] Rodriguez, Forced Passages, p. 117.

[35] Ibid., p. 130.

[36] Ibid., p. 137. Para una exploración provocativa de la superposición del fascismo y de la legalidad liberal bajo las condiciones de crisis del capitalismo tardío, véase Antonio Negri, «Fascismo e diritto: un esperimento di metodo», en Macchina tempo. Rompicapi Liberazione Costituzione, Milán, Feltrinelli, 1982, pp. 170-192. Véase también «Interview with Toni Negri (1980)», en Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967-1983), Londres, Red Notes, 1988, p. 122.

[37] Rodriguez, Forced Passages, pp. 140-141.

[38] Nikhil Pal Singh, «The Afterlife of Fascism», South Atlantic Quarterly 105: 1, 2006, p. 79.

[39] Tiago Saraiva, Fascist Pigs: Technoscientific Organisms and the History of Fascism, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, p. 138. El libro de Saraiva es un estudio inmensamente original y metodológicamente complejo que analiza el fascismo en sus dimensiones de colonialismo de asentamiento, basándose de manera crítica en estudios de ciencia y tecnología.

[40] Nikhil Pal Singh, Race and America's Long War, Berkeley, University of California Press, 2017, p. 26.

[41] Ibid., pp. 172-173. Los artefactos jurídicos para la desposesión y racialización de las poblaciones indígenas de Estados Unidos desempeñaron a su vez un papel formativo en el pensamiento legal nazi, lo que ampliaría la autoidentificación del hitlerismo como un proyecto colonial de asentamiento blanco (el Generalplan Ost como una réplica del manifest destiny), con una legislación racial conformada según el ejemplo estadounidense. Véase la iluminadora obra de James Q. Whitman, Hitler's American Model: The United

States and the Making of Nazi Race Law, Princeton, Princeton University Press, 2018.

[42] Joshua Myers, Cedric Robinson: The Time of the Black Radical Tradition, Cambridge: Polity Press, 2021, pp. 194-195; Cedric J. Robinson, «Fascism and the Response of Black Radical Theorists», en On Racial Capitalism, Black Internationalism and Cultures of Resistance, (ed.) H. L. T. Quan, Londres, Pluto, 2019, p. 149. Este ensayo complementa la anterior investigación de Robinson sobre la autonomía de los movimientos antifascistas negros dentro del contexto de las movilizaciones en torno a la invasión de Etiopía por parte de la Italia fascista: «Fascism and the Intersections of Capitalism, Racialism, and Historical Consciousness» (1983), en On Racial Capitalism, pp. 87-109. Sobre la separación entre el antifascismo antiimperialista negro y del tercer mundo y los antifascismos del Frente Popular, la coyuntura clave de 1935-1936 y las repercusiones de los debates de entreguerras en la década de 1970, véase Giuliana Chamedes, «How to Do Things with Words: Antifascism as a Differentially Mobilizing Ideology, from the Popular Front to the Black Power Movement», Journal of the History of Ideas 84: 1, 2023, pp. 127-155.

[43] Robinson, «Fascism and the Response of Black Radical Theorists», p. 152.

[44] Ibid.

[45] Ibid., p. 155. Para una crítica favorable y juiciosa de los intentos de Robinson de hacer que la tradición radical negra fuera incongruente con la teoría marxista, véase Minkah Makalani, In the Cause of Freedom: Radical Black Internationalism from Harlem to London, 1917-1939, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2011, pp. 12-15.

[46] Ibid., pp. 156 y 157. Sobre las afinidades entre el discurso de Césaire y las reflexiones de Robinson sobre el antifascismo negro, véase Robin D. G. Kelley, «A Poetics of Anticolonialism», en Césaire, Discourse on Colonialism, pp. 20-21. Véase también Kelley, Freedom Dreams: The Black Radical Imagination, Boston, Beacon Press, 2022, pp. 55-57.

[47] Véase mi «“America’s Belgium”: W. E. B. Du Bois on Class, Race, and the Origins of World War 1», en Cataclysm 1914: World War 1 and the Making of Modern World Politics, Alexander Anievas (ed.), Leiden, Brill, 2014.

[48] Ibid.

[49] Du Bois habla de un «nuevo capitalismo fascista» construido sobre la hiperexplotación de los «obreros de las razas más oscuras» en Black Folk Then and Now: An Essay in the History and Sociology of the Negro Race, Oxford, Oxford University Press, 2007 [1939], p. 93. El análisis de pasada de Robinson del fascismo en Marxismo negro es probablemente más preciso cuando aborda la mediación del dominio de clase y de la ideología racial que su ensayo sobre los teóricos negros del fascismo. Véase Cedric J. Robinson, Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2000 [1983], pp. 20-21.

[50] Ha habido también intentos de reflexionar críticamente sobre las potencialidades fascistas dentro del nacionalismo negro ampliamente construido, desde las observaciones de C. L. R. James sobre el garveyismo hasta el apunte de Paul Gilroy de que «el fascismo permanece latente en cualquier intento de organizar la vida social según los principios de una lógica racial», incluyendo en las formas de la política negra absolutista, militarizada o masculinizada. Véanse C. L. R. James, «Marcus Garvey», en C. L. R. James on the «Negro Question», (ed.) Scott McLemee, Jackson, University of Mississipi Press, 1996, pp. 114-116; y Paul Gilroy, «Black Fascism», Transition 81/82, 2000, pp. 70-91.

[51] Tomo esta terminología de la vivaz crítica que hace Devin Zane Shaw de una primera versión de este argumento publicada en la Boston Review, «On Toscano’s Critique of “Racial Fascism”», threewayfight, 30 de diciembre de 2020.

[52] Para unas observaciones críticas sobre los límites de la izquierda antifascista, así como un análisis de la resistencia de masas antifascista por parte de la juventud negra y asiática en el contexto británico, véanse Darcus Howe, «Enter Mrs Thatcher» (febrero de 1978) y «The Bradford 12: Reflecting on the Trial of the Decade» (agosto de 1982), en Here to Stay, Here to Fight: A «Race

Today» Anthology, Paul Field, Robin Bunce, Leila Hassan y Margaret Peacock (eds.), Londres, Pluto, 2019, pp. 23 y 159. Véase también Colin Prescod, «Black People Against State Harassment (BASH) campaign – a report», Race & Class 58: 1, 2016, p. 96. El artículo de Prescod se publicó originalmente en la revista The Black Liberator en 1978.

[53] Stuart Hall, «The Great Moving Right Show», Marxism Today, enero de 1979, p. 15.

[54] Merece la pena señalar que la década de 1970 y los primeros años de la década de 1980 fueron testigos de la aparición del «Tercer Klan» y una confluencia entre los vehículos tradicionales de la supremacía blanca y varias formaciones neonazis, que a su vez conformaron la práctica y la teoría de la extrema izquierda radical negra. Véase Robin D. G. Kelley, «Foreword» en Hilary Moore y James Tracy, No Fascist USA! The John Brown Anti-Klan Committee and Lessons for Today's Movements, San Francisco, City Lights, 2020. Para una visión de cómo esta coyuntura conformó la teorización del fascismo en la izquierda antirracista y en el nuevo comunismo, véanse Ken Lawrence, «The Ku Klux Klan and Fascism» (1982), en The US Antifascism Reader, pp. 289-299, y Paul Saba, «Fighting Fascism and the Ku Klux Klan», Viewpoint Magazine, 10 de octubre de 2017.

[55] Ruth Wilson Gilmore, «Terror Austerity Race Gender Excess Theater», en Abolition Geography: Essays Towards Liberation, Brenna Bhandar y Alberto Toscano (eds.), Londres, Verso, 2022, p. 161.

[56] Ibid., p. 167; véanse especialmente Gilmore, «Globalisation and US Prison Growth: From Military Keynesianism to Post-Keynesian Militarism», «Race, Prisons and War: Scenes from the History of US Violence» y «Prisons and Class Warfare», en Abolition Geography.

[57] Domenico Losurdo, Liberalism: A Counter-History, Londres, Verso, 2014, p. 150.

[58] Gilmore, Abolition Geography, p. 166.

[59] Véase Shane Burley, «The Autumn of the Alt Right», Commune Magazine, 21 de febrero de 2020. Para una crónica forense de cómo el nacionalismo blanco acabó por incrustarse en el Gobierno estadounidense, véase Michael Edison Hayden, «Stephen Miller's Affinity for White Nationalism Revealed in Leaked Emails», Southern Poverty Law Center, 12 de noviembre de 2019. Véase también Alexandra Minna Stern, Proud Boys and the White Ethnostate: How the Alt-Right is Warping the American Imagination, Boston: Beacon Press, 2019, cap. 6: «Normalizing Nationalism».

[60] Nicos Poulantzas, «On the Popular Impact of Fascism», en The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State, James Martin (ed.), Londres, Verso, 2008, p. 265. Para una excelente presentación de la trayectoria y de la relevancia contemporánea de la producción teórica de Poulantzas sobre el autoritarismo, véase Panagiotis Sotiris, «The Work of Nicos Poulantzas is Vital for Understanding the Authoritarian Right», Jacobin, 5 de enero de 2023.

[61] David Edgar, «Racism, Fascism and the Politics of the National Front», Race & Class 19: 2, 1977, p. 112. Para Edgar, era vital, a finales de la década de 1970 y en los primeros años de la década de 1980, distinguir, política y analíticamente, entre los movimientos neofascistas y el Estado racista. Véase David Edgar, «The International Face of Fascism» (Speech at the National Anti-Klan Network Conference, Atlanta, 19 de junio de 1982), Urgent Tasks 14, 1982, p. 4.

[62] Wendy Brown, «Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies"», en Wendy Brown, Peter E. Gordon, Max Pensky, Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory, Chicago, University of Chicago Press, 2018, p. 21; véase capítulo 4 infra.

[63] Wendy Brown, «Neoliberalism's Frankenstein», p. 22.

[64] Merece la pena señalar que dentro de los colectivos intelectuales neoliberales había también corrientes activas que eran explícitamente racistas y autoritarias. Rastrear esas corrientes posibilita ver «el pensamiento populista de derechas no tanto como un reproceso con respecto al neoliberalismo, sino como la

realización de posibilidades latentes dentro de este». Véase Quinn Slobodian, «Anti-'68ers and the Racist-Libertarian Alliance: How a Schism among Austrian School Neoliberals Helped Spawn the Alt Right», Cultural Politics 15: 3, 2019, p. 374.

[65] Vials, Haunted by Hitler, p. 165.

[66] Ibid., pp. 161 y 192.

[67] Jeremy Scahill, «Scholar Robin D. G. Kelley on How Today's Abolitionist Movement Can Fundamentally Change the Country», The Intercept, 27 de junio de 2020.

III. LIBERTAD FASCISTA

EL AMOR FASCISTA POR LA LIBERTAD

Mientras que la tarea práctica de detener y revertir la marcha catastrófica de la derecha aún carece de estrategia y fuerza en demasiados frentes, el reciente debate internacional sobre las nuevas caras de la reacción ha sido vibrante, si bien no siempre productivo. En este capítulo abordo algunos de los problemas que surgen a la hora de revisar el debate teórico sobre el fascismo en una época de la que aún se cree, en general, que su ideología rectora y su estrategia de clase dominante se captan de la mejor manera posible mediante la idea del liberalismo, por muy mutante, recombinante o terminal que pueda considerarse este.

Me gustaría preguntar: ¿cómo vamos a conceptualizar la conexión entre las variantes novedosas de lo que Karl Polanyi denominó en una ocasión «el virus fascista» y los ejemplos mutables del neoliberalismo, más allá de la premisa familiar, pero falaz, de una incompatibilidad básica entre estos dos complejos de ideas y prácticas políticas?[1]. ¿Puede una teorización más matizada del lugar del Estado en la práctica fascista y neoliberal proporcionar alguna idea sobre las potencialidades fascistas que alberga nuestro momento actual? ¿Y cómo se podría relacionar esa teorización con el estatus polémico de la libertad en el discurso fascista?

La sabiduría heredada nos enseña que en el corazón de los fascismos históricos yace una aversión violenta contra el liberalismo en todas sus formas, animada por una incontrolable adoración del Estado como el vehículo sagrado para el renacimiento nacional y racial mediante una violencia dirigida tanto hacia dentro como hacia afuera. El fascismo, como afirmaba el filósofo Giovanni Gentile –ministro de Educación en los dos primeros años del régimen y la pluma detrás del texto de Mussolini de 1932 «La doctrina del fascismo»–, sería, por lo tanto, una «Estadolatría»[2]. A la inversa, el sentido común acerca del neoliberalismo ha retratado

a este como impulsado por una verdadera fobia al Estado, por un deseo de limitar los obstáculos intervencionistas de este último a las libertades del mercado y a las aspiraciones del individuo posesivo o del sujeto emprendedor.

En el interminable vaivén de analogías y disanalogías que ocupan tanto del debate público y académico sobre la contemporaneidad del fascismo, la idea de libertad ha desempeñado un papel nada insignificante, aunque a veces fuera tenue o implícita. Los inventarios liberales de los elementos del fascismo a menudo identifican la exaltación del Estado y el repudio de la libertad como síntomas principales, y encuentran entonces que los movimientos e ideologías de la extrema derecha contemporánea son defectuosos en ese apartado. Los populismos autoritarios renovados de hoy en día generan diversos Partidos de la Libertad y la libertad es su Leitmotiv –libertad frente al denominado «totalitarismo médico», libertad para y por la propiedad privada, o libertad como una señal de diferenciación civilizatoria frente a la migración y sus religiones–. Hay ejemplos escogidos de esta tendencia en el impresionante panorama trazado por Andreas Malm y el Colectivo Zetkin de un emergente «fascismo fósil»:

La doctrina de la «energía dominante» se transcribió con parte de la jerga clásica de la libertad americana cuando el Departamento de Energía en 2019 empezó a referirse al gas fósil como «gas de la libertad», que se exportaba sin limitaciones por todo el mundo. Los documentos oficiales de ese departamento, aún presidido por Rick Perry, hablaban de los combustibles fósiles como «moléculas de la libertad estadounidense»[3].

En otros lugares, nos topamos con Rainer Kraft, el portavoz climático de la xenófoba Alternative für Deutchsland, lamentando el hecho de que los partidos mayoritarios en Alemania están «amenazando con el fin del mundo y agitando la histeria de las masas para que la gente acepte que se les robe cada vez más y más su propiedad y su libertad»[4]. Pero ¿son las notas liberales, neoliberales y libertarias en el discurso contemporáneo de la

extrema derecha marcadores de una discontinuidad infranqueable con los fascismos históricos del periodo de entreguerras?

Quisiera explorar brevemente la proposición de que, de diversas maneras, las concepciones de la libertad (tanto en el nivel colectivo como en el individual) no han sido (ni son) ajenas al fascismo y que podemos mejorar nuestra compresión de las potencialidades y subjetividades fascistas quedándonos con ese aparente oxímoron, la libertad fascista. Argumentaré que esto requiere deshacer nuestra identificación automática del fascismo con un Estado monolítico y burocrático y con su oposición al liberalismo en todas sus formas. Las relaciones del fascismo tanto con el liberalismo como con la libertad son mucho más tortuosas y menos consoladoras que lo que parece implicar esa antítesis que damos por sentada. Deshacer nuestro sentido común sobre el lugar de la libertad y del Estado en las formaciones fascistas puede también allanar el camino a una comprensión más matizada de las potencialidades fascistas dentro del neoliberalismo y cómo estas pueden sembrarse mediante las visiones racializadas del orden capitalista.

En su reciente libro White Freedom: The Racial History of an Idea, el historiador ya fallecido Tyler Stovall, después de trazar las implicaciones raciales de las ideologías de la libertad a lo largo del imperialismo europeo, del colonialismo de asentamiento y de la esclavitud con destino a las plantaciones, observa con sensatez que «las ideas de libertad desempeñaron un papel importante en la ideología del fascismo», lo que quizá no debería sorprendernos tanto teniendo en cuenta que estos fenómenos históricos de dominación conformaron la autoconcepción del fascismo[5]. Escribiendo en 1941 en las páginas de Studies in Philosophy and Social Science, la revista en lengua inglesa del Instituto de Investigaciones Sociales en el exilio, Herbert Marcuse declaraba que «bajo el terror que ahora amenaza el mundo, el ideal se constriñe a sí mismo a un único tema que, al mismo tiempo, es un tema común. Enfrentado con la barbarie fascista, todo el mundo sabe lo que significa la libertad»[6]. Desgraciadamente, no siempre será así.

LA PORRA DEL VIGILANTE NOCTURNO

La relación del fascismo italiano con el liberalismo no era descaradamente antagonista. En los primeros años del régimen de Mussolini, incluso una figura como Luigi Einaudi –que posteriormente sería miembro de la neoliberal Mont Pelerin Society y presidente de Italia– celebraba los esfuerzos del Gobierno fascista para equilibrar los presupuestos y doblegar el gasto social, describiéndolos como un «fructífero regreso del sistema impositivo italiano a sus tradiciones liberales clásicas»[7]. En 1923, Gentile, en el momento de unirse al Partito Nazionale Fascista, escribía al propio Mussolini:

He acabado por convencerme de que el liberalismo, tal y como yo lo concibo y tal como lo concebían los hombres de la gloriosa derecha que lideraron la Italia del Risorgimento, el liberalismo de la libertad bajo la ley y, por lo tanto, bajo el Estado fuerte y bajo un Estado concebido como una realidad ética, no está hoy representado en Italia por los liberales, que están más o menos abiertamente en tu contra, sino precisamente por ti[8].

El propio Mussolini declararía más tarde: «Si la libertad ha de ser el atributo de los hombres vivos, y no de los fantoches abstractos inventados por el liberalismo individualista, entonces el fascismo apoya la libertad, y la única libertad que merece la pena tener, la libertad del Estado y la libertad del individuo dentro del Estado»[9].

La temprana identificación del fascismo italiano con las concepciones liberales de la libertad económica se muestra en la muy mitologizada instauración de su régimen. El 29 de octubre de 1922, Mussolini fue propulsado al poder por la Marcha sobre Roma, que inauguraba l'era fascista. En 1927, el régimen reconocería oficialmente este día como el primer día del año primero del calendario fascista. Como cualquier acontecimiento fundacional, la Marcha fue también la puesta en escena de un espectáculo y la forja de un líder. Mussolini, un lector temprano y oportunista de las

Reflexiones sobre la violencia, de Georges Sorel, estaba convencido de que la política era inseparable de la creación de mitos, que era una especie de mitopoiesis. En su discurso de Nápoles, unos pocos días antes de la Marcha, declaraba:

Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad hasta el punto de que es un aguijón, una esperanza, una fe, una valentía. Nuestro mito es la Nación, nuestro mito es la grandeza de la Nación. Y a este mito, a esta grandeza –que queremos trasladar a una realidad cumplida– subordinamos todo lo demás. Porque, por encima de todo, la Nación es Espíritu y no únicamente territorio[10].

El mito de la nación, de su pérdida y de su futura grandeza, continúa animando el resurgir de la extrema derecha en todo el planeta. Fijémonos en el discurso pronunciado en octubre de 2022 por la nueva primera ministra de Italia, Giorgia Meloni, antes de lograr la confianza del Parlamento. Siguiendo un guion que ya es familiar, las invocaciones a la renovación nacional estaban acompañadas de odas a la libertad presentada como antídoto para las permanentes sospechas de autoritarismo. Esto no es la libertad entendida como emancipación o liberación, sino como libertad de mercado uncida a lo que Meloni, citando al papa Juan Pablo II, llamó la libertad «de hacer lo que uno debe hacer». Sin apresurarnos a hacer inestables analogías, recordar los orígenes del fascismo puede servir también para complicar su percepción generalizada, defensivamente abordada por Meloni, como la antítesis del liberalismo.

La Marcha como mito –como la exhibición osada y viril de fuerza que engendró el Estado fascista– no sólo se machacó hasta la extenuación en Italia, en la hagiografía fascista o en la puesta en escena retroactiva de la Exposición de la Revolución Fascista, celebrada por primera vez en 1932. Sirvió también como modelo –un mito consecuencial– para los aliados y admiradores de Mussolini, por encima de todo para los nazis. Las «charlas de sobremesa» de Hitler de 1941 registran la siguiente afirmación

acerca de la «épica heroica» de la «revolución hermana» del nacional socialismo:

Las Camisas Pardas probablemente no habrían existido sin las Camisas Negras. La Marcha sobre Roma, en 1922, fue uno de los puntos de inflexión de la historia. El mero hecho de que algo así pudiera intentarse, y el que tuviera éxito, nos dio un impulso […]. Si Mussolini hubiera sido superado por el marxismo no sé si nosotros hubiéramos podido aguantar. En aquel periodo el nacional socialismo era aún una planta muy frágil[11].

Tan frágil, de hecho, que cuando Hitler intentó su propio Putsch en 1923, la prensa italiana pudo desdeñarlo como una «caricatura ridícula» de su modelo fascista.

En contraste con esta mitología, los relatos históricos de la Marcha tienden a minimizar su trascendencia. Robert Paxton, en su obra lúcida y sintética The Anatomy of Fascism, atribuye su éxito a las debilidades e ineptitudes de la clase política italiana. «No fue la fuerza fascista la que decidió el asunto», escribe, «sino la poca disposición de los conservadores de arriesgar sus fuerzas» contra las del Duce y sus hombres. «La “Marcha sobre Roma” fue un bluff gigantesco que funcionó y que aún funciona en la percepción del público en general acerca de la “toma del poder” por parte de Mussolini»[12]. Salvatore Lupo, en su estudio de la historia política del fascismo italiano, señala de igual manera que, con la Marcha:

la Italia provincial del squadrismo deseaba forzar la mano de esa amplia franja del establishment compuesta por liberales conservadores [liberal-moderato], monárquicos, militares y capitalistas [confindustriale] que miraba con simpatía a las Camisas Negras pero necesitaba sentir alguna presión amenazadora para poder abandonar la opción de un gobierno de centro derecha[13].

Vista de esta manera, la Marcha sobre Roma no era una épica heroica, sino la consecución de «un resultado máximo con un riesgo mínimo», en la formulación de Emilio Gentile[14].

Aunque es útil socavar los mitos autoglorificadores del fascismo, debemos cuidarnos de magnificar su carácter parasitario sobre la debilidad de sus enemigos y la complicidad de sus beneficiarios. De hacerlo así, nos arriesgaríamos a presentarlo como un fenómeno insustancial, casi inexplicable. Para orientarlo en otra dirección, es instructivo recurrir al tratamiento de la Marcha que hizo aquel cronista inspirado y ambiguo de la época, Curzio Malaparte. En su Técnica del golpe de Estado, de 1931, que Mussolini prohibió para no disgustar a Hitler (que era directamente ridiculizado aquí con odiosas comparaciones con el Duce), Malaparte, un participante en el primer squadrismo y un fascista de «izquierdas», comenta con irreverencia que Mussolini solamente podría haber liderado la «máquina insurreccional fascista» tal y como lo hizo debido a su «marxismo». Con esto, Malaparte se refería, de manera perversa, al reconocimiento de Mussolini de la importancia estratégica de derrotar a la clase obrera, una victoria que también agotaba cualquier fuerza de resistencia dentro del Estado.

Lo que Malaparte termina describiendo es algo así como una táctica del vacío. Dice:

Se trataba no solamente de evitar la huelga general, sino también el frente unido del Gobierno, el Parlamento y el proletariado. El fascismo se enfrentaba a la necesidad de crear un vacío a su alrededor, de hacer tabula rasa de cualquier fuerza organizada, ya fuera política o sindical, proletaria o burguesa, sindicatos, cooperativas, círculos obreros, Cámaras de Trabajo (Camere del Lavoro), periódicos, partidos políticos[15].

La máquina insurreccional fascista era un aparato formidable para la organización de la desorganización, para la imposición hiperpolítica de una despolitización mortífera, algo que se llevaba a cabo sobre las vías paralelas de la violencia directa y de las

conspiraciones de pasillo. Malaparte apunta a la inteligencia logística que se invirtió en las tácticas de lo que The Guardian describió en su momento como una «revolución sin sangre». Los objetivos de los squadristi en los estadios preparatorios de la Marcha no fueron tanto las calles, o los centros de poder más visibles, sino varios nodos materiales e institucionales –puntos clave en la red de energía política italiana–. Como recuerda Malaparte:

Las Camisas Negras habían ocupado por sorpresa todos los puntos estratégicos de la ciudad y el campo, es decir, los órganos de organización técnica, plantas de gas, plantas eléctricas, oficinas de correo, de teléfono y de telégrafo, los puentes, las estaciones del ferrocarril. A las autoridades políticas y militares este ataque repentino las cogió con la guardia baja[16].

De ahí la reflexión melancólica que se esconde dentro de la declaración de Giovanni Giolitti, el primer ministro italiano con un mandato más largo durante las dos primeras décadas del siglo XX: «Le debo a Mussolini haber aprendido que un Estado no debe defenderse contra el programa de una revolución, sino contra sus tácticas»[17].

Pero ¿qué programa acompañaba estas tácticas? Aquí es donde empieza a desmoronarse una simple antítesis entre el fascismo y el liberalismo. El estudioso de Gramsci Fabio Frosini acaba de recoger una excelente antología crítica de los discursos y escritos de Mussolini entre 1921 y 1932 bajo el título La construcción del nuevo Estado. Los pronunciamientos que conducen a la Marcha encajan en buena medida con la concepción de Malaparte. Los métodos violentos del squadrismo se justifican con un aristocratismo pseudonietzscheano que contrastaba la potencia transformadora de las elites guerreras con las tendencias pacifistas del proletariado. En su discurso inaugural en el Parlamento, Mussolini declamaba que:

está fuera de toda discusión, por ahora, que las masas obreras vayan a ser derrotadas sobre el terreno de la violencia. […] Las masas obreras son naturalmente, me atrevería a decir afortunadamente, defensoras de la paz, porque siempre representan las reservas estáticas de las sociedades humanas, mientras que el riesgo, el peligro, el gusto por la aventura han sido siempre la tarea y el privilegio de las pequeñas aristocracias[18].

Este rechazo «antropológico» de la capacidad de las masas para la lucha se acompañaba de un repudio al marxismo, entendido como una amalgama del socialismo de Estado y de la teoría de la lucha de clases como motor histórico: «Negamos que existan dos clases porque existen muchas más, negamos que toda la historia humana pueda explicarse por el determinismo económico». En la «síntesis de las antítesis» del fascismo –clase y nación– había que repeler vigorosamente el internacionalismo. Para Mussolini, en una fórmula que encuentra muchísimos ecos en la retórica de la reacción contemporánea, el internacionalismo era un «bien de lujo, que sólo puede practicarse por las clases altas, mientras que el pueblo está desesperadamente atado a su tierra natal»[19].

Pero el modus operandi del fascismo antes de la Marcha sobre Roma no era únicamente una guerra contra la guerra de clases. Desechando su republicanismo previo mediante unos oportunistas elogios al ejército y al rey, este cristalizó en un proyecto de violencia pública para el capital privado. Mientras que la construcción del Estado fascista implicó con el tiempo un movimiento importante hacia la centralización administrativa y la implicación en la esfera económica, el Mussolini de los años 1921 y 1922 era tajante sobre la filosofía económica del fascismo como una doctrina fundamentalmente liberal. En su discurso de inauguración en el Parlamento, Mussolini dijo a sus oponentes de izquierdas que la literatura revisionista socialista le había imbuido de la convicción de que «solamente ahora empieza la historia del capitalismo, porque el capitalismo no es sólo un sistema de opresión, sino también una selección de valores, una coordinación de jerarquías, un sentido más ampliamente desarrollado de la responsabilidad individual»[20].

Esa creencia en la vitalidad del capitalismo apoyaba la reducción planificada del Estado que en un primer momento exigía el líder fascista. Para rescatar el Estado, argumentaba, se requería una «operación quirúrgica». Si el Estado tenía 100 brazos, 95 debían amputarse, dada «la necesidad de reducir el Estado a su expresión jurídica y política más pura». Leyendo pasajes como el siguiente, no resulta nada misterioso por qué gente del tipo de Ludwig von Mises saludaron la aparición del fascismo como la salvación del liberalismo:

Que el Estado nos proporcione una fuerza policial, para salvar a los caballeros de los canallas, un ejército listo para cualquier eventualidad, una política exterior ajustada a las necesidades nacionales. Todo lo demás, y ni siquiera estoy excluyendo la educación secundaria, pertenece a la actividad privada del individuo. Si se desea rescatar el Estado, hay que abolir el Estado colectivista […] y regresar al Estado de Mánchester[21].

En el Tercer Congreso Nacional Fascista del 8 de noviembre de 1921, Mussolini reiteraría que, en lo que se refiere a las cuestiones económicas, los fascistas eran «declaradamente antisocialistas», lo que quiere decir «liberales»[22].

El «Estado ético» se concebía como el enemigo del Estado monopolista y burocrático, como un Estado que había reducido sus funciones a las necesidades mínimas. Mussolini incluso subrayaba la necesidad de «devolver el ferrocarril y el telégrafo a la iniciativa privada; porque el aparato actual es monstruoso y vulnerable en todos sus componentes». En Údine, un mes antes de la Marcha, declaraba:

Todas las trampas del Estado se derrumban como el escenario de una vetusta opereta cuando falta la convicción íntima de que se está cumpliendo con un deber o, mejor dicho, de que se está llevando a cabo una misión. Por eso queremos despojar el Estado de todos sus

atributos económicos. Ya basta de Estado ferroviario, de Estado cartero, de Estado asegurador. Ya basta de un Estado que opera a expensas de todos los contribuyentes italianos y que empeora las finanzas ya agotadas de Italia[23].

La justificación para esta reducción del Estado a sus aparatos represivo e ideológico no era pragmática, sino idealista: «Que no digan que el Estado así vaciado se vuelve pequeño. ¡No! Sigue siendo una gran cosa, porque retiene todo el dominio sobre las almas [spiriti] a la vez que abdica por completo del dominio sobre la materia»[24].

Hoy, mientras luchamos contra las vidas posteriores y las repeticiones del fascismo, ayuda recordar que este llegó al poder, hace unos cien años, no como una forma de «totalitarismo» que fundía lo político y lo económico, sino como un esfuerzo especialmente virulento de antiestatismo liderado por el Estado. Y que, en sus inicios, muchos liberales, desde Einaudi hasta Benedetto Croce, le dieron la bienvenida por esa misma razón. Lo que Mussolini presentaba como el carácter moral, liberador, resolutivo de la violencia «quirúrgica» del fascismo se articuló de forma explícita en 1921-1922 como una violencia antidemocrática para la redención de una nación y de un Estado, fundamentada en la acumulación privada. Tal y como declaró en el Congreso Nacional Fascista: «Absorberemos a los liberales y al liberalismo, porque con el método de la violencia hemos enterrado todos los métodos precedentes»[25].

Esta promesa del liberalismo por métodos no liberales no fue la menor de las razones por las que la llegada del fascismo al poder (tanto en 1922 como en 1933) no fue en último término una insurrección, sino una invitación a formar un gobierno por parte de las autoridades constitucionales soberanas (el rey Vittorio Emanuele III, el presidente Paul von Hinderburg). Como Daniel Guérin señalaba en El fascismo y el gran capital, publicado originalmente en 1936, aquí radicaba la «diferencia vital» entre el socialismo y el fascismo en lo que se refería a la toma del poder: el primero era el enemigo de clase del Estado burgués, «mientras que el fascismo está al servicio de la clase representada por el Estado» o, como mínimo,

estuvo en un primer momento aceptado y financiado para que así fuera[26]. Cuando contemplamos los estragos del neoliberalismo-como-guerra-civil en los inicios del siglo XXI, no deberíamos olvidar que el fascismo llegó al poder por primera vez en mitad de una guerra civil en la que él luchaba a favor del liberalismo económico.

LA EJECUCIÓN DE LA LIBERTAD ALEMANA

En Libres d'obeir (Libres para obedecer), su estudio sobre los orígenes nazis de las teorías y prácticas de la gestión de la posguerra, el historiador francés Johann Chapoutot ha explorado con agudeza una capa profunda de la producción intelectual del nacional socialismo, encabezada por jóvenes juristas, algunos de ellos miembros de las SS, que arroja serias dudas sobre la centralidad del Estado para el proyecto de imperialismo racial (algo que ya señaló Franz Neumann en Behemoth, con sus reflexiones pioneras sobre el «no-Estado» nazi)[27]. Para los intelectuales que ha estudiado Chapoutot, el Estado era un obstáculo contraselectivo para una «libertad alemana» entendida como una especie de espontaneidad racial capaz de crear su propio derecho o ley inmanente[28]. Dicha libertad podía conducir las «ejecuciones» flexibles, inventivas, guiadas por objetivos, que los funcionarios llevarían a cabo con libertad operativa y con autonomía en lo que se refiere a la elección de los medios. La libertad alemana –un viejo Leitmotiv del nacionalismo alemán, que se remontaba a la «libertad de los bosques» en oposición a una ley árida, abstracta, impersonal («judeoromana»)– es aquí el resultado de un proceso de debilitamiento racial sui generis del Estado, que abanderaría un regreso a los modelos de comunidad originalmente germánicos, más allá del individualismo, más allá del Estado y más allá de la soberanía moderna. Como detalla Chapoutot en La ley de la sangre:

Según el derecho positivo alemán, tal y como existía antes de 1933, se decía que una «persona» se definía por su «libertad». [El jurista nazi Karl] Larenz denunciaba esta «libertad» como completamente

«abstracta y negativa», porque a menudo se presentaba como una proyección del sujeto frente al Estado y frente a los demás. Larenz afirmaba que la libertad era concreta y positiva. Defendía que, más que estar vinculada a un estatus, más que ser un concepto arraigado en una comprensión estática de la ley, la libertad era una cuestión de posición, de la «posición legal del individuo, que ya no es una persona, sino un ser-miembro concreto»[29].

En un registro aparentemente frívolo, aunque no menos perturbador, «Deutsche Leibeszucht, la revista del movimiento nudista nazi, defendía con firmeza que "el nudismo en la naturaleza no es inmoral en ningún sentido […]. Liberados de las cadenas que les han impuesto la civilización y la cultura", los seres humanos podrían experimentar "libertad" y "salud" en todos los lugares que la naturaleza tiene para ofrecerles»[30].

Esta regresión deliberada era compatible con la superación de principios burocráticos de administración que apuntaban ahora a una concepción completamente gerencial del ejercicio del poder (y de la violencia). Como ha señalado recientemente Chapoutot:

Los nacional socialistas al menos fingían que esas personas que implementaban sus ideas eran libres en su trabajo. Aquí de nuevo vemos la imagen de algo que es esencial para la ideología nazi: «Nosotros, los alemanes, somos libres. Hacia el este, en la Unión Soviética –eso es Asia– viven subhumanos que son gobernados por el látigo judío. Nosotros, los pueblos germánicos, somos diferentes. Somos libres»[31].

Cuando uno de los más importantes intelectuales jurídicos y organizativos nazis, Reinhärd Höhn, llegó a desempeñar un papel destacado en el periodo de posguerra, el cambio no fue tan drástico: «Höhn tenía la ventaja de que proponía una teoría de la gestión con el modelo Harzburg que estaba adaptada al espíritu de la época. Sus ideas dominaban el espacio alemán: "Somos libres como

productores de la misma manera que somos libres como votantes o como consumidores. Somos libres, mientras que esos del otro lado, los que viven bajo el comunismo, no son libres"»[32].

En el registro gerencial que, en opinión de Chapoutot, era fomentado por el no-Estado nazi, la «libertad alemana» se definía por un principio de ejecución (Leistungsprincip). Al oficial individual de las SS se le concedía un máximo de iniciativa y flexibilidad a la hora de ejecutar su misión, mientras que se definía a la comunidad del pueblo como una Leistungemeinschaft, una «comunidad de logros»[33].

La posibilidad misma de una libertad fascista –y el desestabilizador imperativo de que esta deba reflejarse sobre las potencialidades permanentes de las figuraciones blancas, coloniales, propietarias y masculinistas de la libertad– se extirpa mediante el discurso sobre el «totalitarismo». Esto es así incluso en el caso de la variante tardía, la más generativa filosófica e históricamente, es decir, de Los orígenes del totalitarismo de Hannah Arendt, cuyo reconocimiento del efecto bumerán del colonialismo debería haberla sensibilizado hacia las sobredeterminaciones raciales de la libertad[34]. Para Arendt, que «la dominación totalitaria […] apunte a la abolición de la libertad, incluso a eliminar la espontaneidad humana en general, y de ninguna manera a una restricción de la libertad por muy tiránica que sea», es algo definitorio[35]. Aunque sin duda está hablando de la fenomenología del terror fascista, de los campos, la teoría de Arendt de que el totalitarismo –en su compulsión lógica y en su obliteración del espacio para el movimiento y la interacción humana– es el enemigo de la espontaneidad, de esa capacidad innata de «empezar de nuevo» entendida como la fuente misma de la libertad, es, en último término, una idea demasiado consoladora. Nos exime de confrontar las espontaneidades y disfrutes que el fascismo ofrece a sus gestores, militantes o lacayos. Si la «libertad como capacidad interna del hombre es idéntica a la capacidad de empezar, así como la libertad como realidad política es idéntica a un espacio de movimiento entre hombres», como apunta Arendt, ¿estamos seguros de que el fascismo es pura y simplemente lo otro de la libertad, su negación absoluta?[36].

Pero si buscamos abordar el nexo retorcido de la libertad y el

fascismo, probablemente tengamos que profundizar más en la vida psíquica de este último. En este sentido, quizá sea elocuente que un intento de describir la «psicología del nazismo» como la verdadera apoteosis de un «miedo a la libertad» que se remonta siglos atrás, como expresa el concepto que titula el libro escrito por Erich Fromm durante la guerra, también contenga una reflexión sobre lo que parece ser un tipo psicosocial muy contemporáneo, el rebelde autoritario. En el texto de Fromm, dichos rebeldes

parecen personas que, sobre la base de su fuerza y su integridad interior, combaten aquellas fuerzas que bloquean su libertad y su independencia. Sin embargo, la lucha de la personalidad autoritaria contra la autoridad es esencialmente un desafío. Es un intento de afirmarse a sí mismo y de superar su propio sentimiento de impotencia luchando contra la autoridad, aunque el anhelo de sumisión sigue estando presente, ya sea de manera consciente o inconsciente. La personalidad autoritaria nunca es «revolucionaria»; me gustaría llamarla «rebelde». Hay muchos individuos y movimientos políticos que son desconcertantes para el observador superficial por lo que parece ser un cambio inexplicable del «radicalismo» al autoritarismo extremo. Psicológicamente, estas personas son las típicas «rebeldes» […]. La personalidad autoritaria ama esas condiciones que limitan la libertad humana, adora estar sometida al destino[37].

¿Es el amor fascista por la libertad simplemente un rodeo en su camino hacia la sumisión, hacia lo que Marcuse no llamaba libertad, sino «licencia aquiescente»?[38]. Es una cuestión sobre la que yo creo que la teoría antifascista aún necesita meditar, y no es la menor de las razones para ello la necesidad de clarificar su propia filosofía de la liberación.

NO-ESTADOS Y ANTI-ESTADOS: ENTRE EL FASCISMO Y EL NEOLIBERALISMO

A pesar de sus odas al Estado total, pero en cierto sentido debido a ellas, el fascismo podía entenderse como la intensificación y el desmantelamiento simultáneos de la figura moderna del Estado. No como un Leviatán hobbesiano, sino, para tomar prestado el título del análisis pionero del no-Estado nazi de Neumann, como un Behemoth: una inestable entidad policrática de imperialismo racial que acelera las contradicciones sociales del capitalismo monopolista, bajo «una forma de sociedad en la que tiene lugar la dominación directa de la población, una dominación basada en la negación de las mediaciones que se derivan de la existencia de una autoridad relativamente independiente y estable como es el Estado»; «una condición de dominación irracional, caótica, anárquica y sin ley, sin una teoría política coherente, un no-Estado que mantiene a la fuerza la economía en marcha para promover la acumulación de poder de un líder y el beneficio de los grandes industriales capitalistas»[39]. No es accidental que Neumann forjara este análisis en una batalla ideológica contra su antaño interlocutor Carl Schmitt, que en su Staat, Bewegung, Volk (Estado, movimiento, pueblo, 1933) había intentado prestar una forma doctrinal a esta negación de la independencia del Estado por el Führerprincip y su ontología de la raza y de la fuerza, a la vez que desautorizaba el gansterismo mafioso capitalista que Neumann describe de manera implacable. El amigo íntimo de Neumann, Herbert Marcuse, se hacía eco de estas reflexiones, contrarrestando en ese proceso la tesis que compartían sus compañeros, los miembros del Instituto de Investigaciones Sociales Friedrich Pollock y Max Horkheimer, según la cual el nazismo habría engendrado una forma históricamente nueva y potencialmente estable de Estado autoritario capitalista.

Para Marcuse, el nazismo había efectivamente abolido la distinción entre Estado y sociedad sobre la que dependía el concepto del primero, conduciendo así a una situación volátil basada en el «autogobierno directo e inmediato por parte de los grupos sociales dominantes sobre el resto de la población»; una abolición de facto no sólo de la figura moderna del Estado, sino del derecho moderno, que Marcuse descubre legitimado y mistificado en el argumento de Schmitt de una «pluralidad de órdenes» que rescinde cualquier trascendencia, incluso hipotética, de lo jurídico. Aunque aquí nos

gustaría hablar de totalitarismo, no había nada parecido a un Estado totalitario en una situación dominada por la triple soberanía del capital, el partido y el ejército en la que Hitler operaba como un locus de compromiso. El Estado se convertía simplemente en el «gobierno de las fuerzas económicas, sociales y políticas hipostasiadas»; no un Estado totalitario, sino una máquina-Estado, cuya ejecución se mide por su eficacia[40].

Marcuse considera que este Estado-máquina «parece moverse por su propia necesidad y es también flexible y obediente ante el más mínimo cambio en la disposición de los grupos dominantes. Todas las relaciones humanas son absorbidas por la rueda de molino objetiva del control y la expansión»[41]. Más que hacerse eco de la yuxtaposición bastante poco dialéctica entre la sociedad de mercado y el totalitarismo que algunos miembros de la Escuela de Fráncfort en el exilio estaban articulando en aquel momento, Marcuse apuntaba a la compleja relación genética y estructural entre el fascismo y el capitalismo liberal, algo que ya había empezado a esbozar en el ensayo de 1934 sobre «La lucha contra el liberalismo en la visión totalitaria del Estado» –donde también citaba la conocida referencia de Ludwig von Mises, en su obra de 1927, Liberalismo, al fascismo como el salvador de la civilización occidental, aunque fuera una «improvisación de emergencia» que debería sustituirse por un orden liberal fortificado[42]–. Como declaraba Marcuse en 1942:

El surgimiento del Tercer Reich es la aparición del competidor más eficiente y despiadado. El Estado nacional socialista no es el reverso, sino la consumación del individualismo competitivo. El régimen libera todas estas fuerzas de brutal egoísmo que los países democráticos han intentado domeñar y combinar con el interés de la libertad. Como cualquier otra forma de sociedad individualista, el nacional socialismo opera sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción. Por lo tanto, está compuesto de dos estratos polares, el pequeño número de quienes controlan el proceso productivo y el grueso de la población que, de manera directa o indirecta, depende de los primeros. Bajo el nacional socialismo lo que ha cambiado de manera más drástica es el estatus del individuo

de este segundo estrato. Aquí también, sin embargo, los cambios llevan a su apogeo, en lugar de contradecirlas, determinadas tendencias de la sociedad individualista[43].

Junto con nuestra breve arqueología de la primera imagen de sí mismo que se dio el fascismo italiano como un nacionalismo violento que buscaba imponer un liberalismo económico, esta idea de la Alemania nazi como un «no-Estado» –el volátil escenario para las competiciones del poder político y económico, impulsado y legitimado por el imperialismo racial– debería contribuir a erosionar nuestra confianza en un paradigma del totalitarismo sin reexaminar que trata al fascismo y al liberalismo como simples antónimos. El fascismo no se capta por completo ni de manera adecuada como una Estadolatría, ni como la subsunción de los mercados al Estado. El liberalismo, por su parte, solamente se puede identificar con la limitación del poder político y del Estado a expensas de desalojar en el proceso su realidad histórica[44].

¿Y qué ocurre con la idea de que el neoliberalismo puede aprehenderse adecuadamente como fobia al Estado, como una máquina de guerra económica que se dedica a desmantelar todas las capacidades del Estado? Esta útil fábula ha sido ampliamente desmentida por toda la investigación seria reciente sobre la historia intelectual y política del neoliberalismo. En su potente y polémica historia del neoliberalismo, Le choix de la guerre civile, Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval y Pierre Sauvêtre resumen esta postura con tajante claridad: como su historia narra, desde Santiago de Chile hasta Maastricht, desde Brasilia hasta Washington DC, «no hay más neoliberalismo que el autoritario», puesto que en su núcleo está la «soberanía del derecho privado garantizado por un poder fuerte» –un Estado fuerte para un mercado libre–. Esto implica constitutivamente «un proyecto político de la neutralización del socialismo en todas sus formas y, más allá de esto, de todas las formas de exigencia de igualdad, un proyecto transmitido por teóricos y ensayistas que también son, desde el inicio, emprendedores políticos». Para este fin, «la construcción social neoliberal reestructura las relaciones Estado / sociedad, no con el objetivo de debilitar al Estado, sino más bien con el de reforzar las

instituciones estatales que crean y fortalecen el poder disciplinario de los mercados»[45].

Pero, si queremos centrarnos en las potencialidades fascistas del neoliberalismo, es imperativo recurrir a análisis que pongan en primer plano la función conformadora de la raza y el racismo en el desarrollo e implantación de las políticas e ideologías neoliberales. Dicho con mayor precisión, creo que podemos decir que centrarnos en los regímenes raciales del neoliberalismo proporciona pruebas inmejorables para la tesis de que este efectúa un refuerzo diferencial del Estado, que a su vez mezcla y da una nueva función a esos «acoplamientos fatales del poder y la diferencia» que, según Stuart Hall, definen el hacer, el deshacer y el rehacer de la raza[46]. En este sentido, creo que ganaríamos mucho si exploramos la fórmula conceptual y analítica que nos ofrece Ruth Wilson Gilmore, en el ámbito de su permanente investigación política y geográfica sobre el nexo de las capacidades del Estado, la guerra de clases y la racialización en el «complejo carcelario-industrial», del Estado anti-Estado[47]. En un ensayo de 2008, en coautoría con Craig Gilmore, «Restating the Obvious», Gilmore nos proporciona algunos elementos clave para un análisis materialista del lugar del Estado dentro del ciclo de política reaccionaria en el que nos encontramos. Me gustaría brevemente señalar aquí tres de ellos, para apuntar su utilidad como herramientas con las que pensar el presente y sus potencialidades fascistas.

En primer lugar, una distinción analítica entre Estado y Gobierno. Un Estado se define aquí como «un conjunto territorialmente limitado de instituciones relativamente especializadas que se desarrollan y modifican a lo largo del tiempo en los huecos y las fisuras del conflicto, el compromiso y la cooperación social», mientras que los Gobiernos «son las fuerzas motoras –las políticas más el personal– que ponen en marcha las capacidades de Estado y que orquestan o coaccionan a la población de sus jurisdicciones para que vivan sus vidas según unas reglas que se hacen y se imponen de manera centralizada»[48]. El Estado se entiende fundamentalmente en términos de capacidades, es decir, de potencias materialmente realizadas e impuestas para distribuir o jerarquizar, para desarrollar o abandonar, para cuidar o criminalizar. Uno de los principales objetivos del neoliberalismo

(especialmente en su arrogante obsesión con la constitucionalización del orden de mercado) es «integrar» sus principios dentro de las mismísimas capacidades del Estado, de manera que incluso un supuesto Gobierno socialista o socialdemócrata se viera obligado a llevar a cabo políticas neoliberales.

En segundo lugar, en políticas estructuradas por los largos legados y los regímenes cambiantes del capitalismo racial, el Estado es también un Estado racial, uno que puede perfectamente operar administrativa y jurídicamente a través de un compromiso explícito de «no ver colores». Como escriben los Gilmore, en un pasaje que logra hábilmente resumir las virtudes de una sensibilidad geográfica materialista-histórica cuando se trata del nexo de la política y de la raza:

La gestión por parte del Estado de las categorías raciales es análoga a la gestión de las autopistas o de los puertos o de las telecomunicaciones: las prácticas racistas, materiales e ideológicas, son infraestructuras que necesitan actualizaciones, mejoras y modernizaciones periódicas: esto es lo que significa la racialización. Y no solamente los intereses y las fuerzas externas al Estado, sino que el propio Estado se construye y aumenta mediante estas prácticas. A veces estas prácticas tienen como resultado la «protección» de determinados grupos raciales y, en otras ocasiones, el resultado es su sacrificio[49].

En tercer lugar, mientras que, por supuesto, a lo largo de toda su historia, el Estado ha sido un socio integral del capitalismo, tanto material como simbólico, el actual ha acabado por definirse mediante una retórica singular –ligada a la trayectoria del neoliberalismo, pero que también la supera–, es decir, la del Estado anti-Estado: un Estado que promete su propio desmontaje y que emplea esa promesa para aumentar y diferenciar sus capacidades, sus potencias. La versión combativa –piénsese en la frase de Ronald Reagan: «Las ocho palabras más terribles de nuestro idioma son: “Soy del Gobierno y estoy aquí para ayudarle”»– se desdobla por

una apología académica fatalista; recuérdense los agotadores mantras sobre la «globalización» como el eclipse del Estado. En contraste con una visión de la encarcelación masiva como el resultado del impulso de privatización, el crecimiento extraordinario y racializado de las cárceles es algo interno y emblemático de las transmutaciones del Estado, de la composición de sus agentes y recursos, algo que una concepción unidimensional del neoliberalismo –como un «economismo de bajos vuelos», por tomar el sarcasmo de Stuart Hall– a menudo opaca. Como señalan los Gilmore:

Puesto que las cárceles y los presos son parte de la estructura del Estado, permiten a los Gobiernos establecer la legitimidad del Estado mediante la pretensión de proporcionar «protección» social combinada con su monopolio sobre la delegación de la violencia. El Estado establece la legitimidad precisamente porque domina de manera violenta a determinadas personas y, por lo tanto, las define (y las hace visible ante otras) como el tipo de personas que deberían ser apartadas. Al modelar el comportamiento para la forma de gobierno, el Estado anti-Estado naturaliza la dominación violenta[50].

Cuando articulan el enredo del complejo industrial carcelario con el Estado anti-Estado como un «Estado que crece sobre la promesa de reducirse», los Gilmore enlazan con los análisis pioneros de Antonio Negri sobre el estado de crisis, especialmente con su incisiva afirmación de que:

La contrarrevolución del emprendedor capitalista hoy puede operar sólo estrictamente dentro del contexto de un aumento de los poderes coercitivos del Estado. La ideología de la «nueva derecha» del laissez faire implica como su corolario la ampliación de las nuevas técnicas de intervención coercitiva y estatal en la sociedad en general[51].

Pero lo que su lugar de observación –el de las movilizaciones de masas y la guerra civil que acechaba Italia en la década de 1970– no le permitía captar del todo a Negri –y es en lo que necesitamos profundizar para discernir las potencialidades fascistas del Estado anti-Estado– son esas investiduras subjetivas en las naturalizaciones del dominio violento, que van de la mano con el fomento de las concepciones posesivas y racializadas de la libertad. Aquí tenemos que reflexionar no solamente sobre el hecho de que el neoliberalismo opere mediante un Estado racial, o que, como se ha empezado a reconocer y detallar, esté conformado por un imaginario racista y civilizatorio que delimita quién es capaz de ejercer las libertades del mercado[52]. Tenemos que atender también al hecho de que el Estado anti-Estado podría convertirse en un objeto de apego popular, o incluso de carga emocional populista únicamente por la mediación de la raza.

En sus análisis germinales del thatcherismo, Stuart Hall demostraba –de maneras que son aún profundamente pertinentes para nuestro momento– cómo el populismo autoritario se gestó en las décadas de 1960 y 1970 en torno a una concatenación de pánicos morales racializados. Este proceso cumplió una función clave de mediación, consolidación y reproducción para el ascenso del neoliberalismo a la preeminencia política. El racismo fue, en este sentido, una especie de complemento interno del neoliberalismo. En la terminología gramsciana de Hall, el racismo hizo posible (bajo las condiciones específicas de una Inglaterra vapuleada por la crisis) que se neutralizara «la contradicción entre el pueblo y el Estado / bloque de poder y [así ganar] interpelaciones populares de manera tan decisiva para la derecha»[53]. Por lo tanto, el populismo autoritario podía entenderse como

el proyecto, central para las políticas del thatcherismo, de fundamentar las políticas neoliberales directamente en la apelación «al pueblo»; enraizarlas en las categorías esencialistas de la experiencia del sentido común y del moralismo práctico. Y esto para construir, no simplemente para despertar, clases, grupos e intereses en torno a una definición concreta de «el pueblo»[54].

Esta construcción era y sigue siendo racializada –por las sucesivas figuraciones del no-pueblo o del anti-pueblo (en Reino Unido, desde los jóvenes proletarios negros, acusados de «atracadores», pasando por los musulmanes en su camino hacia la «radicalización», hasta, en tiempos más recientes, los trabajadores de Europa del Este, que amenazan los «empleos británicos»)–. En su variante inglesa, el neoliberalismo en el poder se articuló por primera vez como un populismo nacional (y, en la iniciativa de las Malvinas, como un imperialismo social regenerado), y así sigue siendo en buena medida. De ahí la función fundamental de mediadores ya desaparecidos, como Enoch Powell, cuya retórica racista mucho más franca y combativa generó una sucesora con una base más amplia (una dinámica que tiene un paralelismo en la relación entre Goldwater y Nixon, en el contexto estadounidense, o en el papel del Front National a la hora de acelerar el giro hacia la derecha de la política mayoritaria francesa).

Hall considera que la cruzada ideológica de mediados de la década de 1970 –la contrarrevolución del emprendedor capitalista de la que habla Negri– requería penetrar en «algunas de las ideas sociales centrales y enraizadas en la población» y en la puesta en escena de una especie de «ventriloquismo» popular que podría basarse en «las fuentes materiales reales del descontento popular», tranquilizando a la gente sobre las prácticas del bloque dominante y basándose en la «fuerza masivamente conservadora» del «tradicional y no corregido sentido común». En este sentido, en contraste con su antecedente socialdemócrata (el laborismo), este neoliberalismo populista autoritario efectuó una especie de revolución pasiva fundamentada en «esfuerzos sin tregua para construir el movimiento hacia un régimen más autoritario a partir de una enorme base populista». En otras palabras, el neoliberalismo debía ser populista porque no podía ser popular-democrático[55].

Hall, como hemos visto brevemente en nuestro análisis del fascismo racial, estaba destacando la especificidad del thatcherismo mediante un contraste crítico con una postura izquierdista facilona que igualaba todo autoritarismo dentro de un típico espectro fascista, una lección que aún podemos aprovechar hoy. Pero no es

irrelevante preguntarse cómo ese neoliberalismo que accedió al poder siendo un populismo nacionalista o, de hecho, neoimperialista, instrumentalizando los pánicos morales racistas y las luchas de clase racializadas (y generizadas), preparó también el resurgir contemporáneo de una extrema derecha que sigue basándose «no en la inversión sino en la consumación del individualismo competitivo»[56]. Como demuestran los casos de Estados Unidos, Reino Unido, Brasil, Alemania y otros, no hay cordones sanitarios entre los neoliberalismos combativos y las múltiples variantes de la reacción contemporánea, incluyendo las neofascistas y las posfascistas. Es útil recordar aquí la afirmación de Dardot et al. de que el neoliberalismo «no puede ser positivamente definido por un régimen político específico»:

Aquí radica el corazón de la dimensión autoritaria de la política neoliberal: la estructura del Estado puede variar, el personal político y su comportamiento también, lo que es esencial es que quienes estén en el Gobierno tengan la fuerza suficiente para imponer la constitucionalización del derecho privado y así restringir el campo de lo que puede ser deliberado[57].

No está claro aún si un populismo revanchista de derechas podría, voluntariamente o de otra manera, amenazar esta constitucionalización: incluso los gestos proteccionistas de hoy, en su mayoría, respetan las condiciones fronterizas del neoliberalismo y de sus imperativos de clase. Tal vez, más que estos temas doctrinales –a menudo emborronados por la flexibilidad ideológica y por el oportunismo de la derecha–, deberíamos atender a las trayectorias sociales y políticas que vinculan las posibilidades del resurgir fascista con los síntomas mórbidos del neoliberalismo.

Aquí puede ser útil recordar el reciente análisis que ha hecho Grégoire Chamayou sobre el nacimiento europeo del «liberalismo autoritario» en el aciago año de 1932 y sus inquietantes resonancias con el presente, especialmente en lo que él llama

el engranaje austero-autoritario: los efectos socialmente desastrosos del programa económico rechazado [del Gobierno] consumieron la frágil base política en la que este podía aún confiar, de modo que pronto ya no pudo continuar más en esa misma dirección, excepto subiendo un punto su autoritarismo para imponer medidas del mismo tipo que producirían el mismo tipo de efectos, y así una y otra vez[58].

No solamente el Estado anti-Estado se manifiesta como «una serie de respuestas punitivas al caos que ha provocado», sino que, como Ugo Palheta ha mostrado convincentemente en el caso francés, la crisis prolongada de hegemonía y de reproducción social creada por las políticas neoliberales ha contribuido al florecimiento de las potencialidades fascistas[59]. La crisis de 2007-2008 fue un momento especial en este sentido, en Francia y en otros lugares, porque reveló que el neoliberalismo era incapaz de generar soluciones socialmente aceptables, que todo lo que podía ofrecer era un horizonte aparentemente infinito de austeridad, estancamiento, descenso de los niveles de vida, aumento de las desigualdades, acumulación por desposesión, desamparo organizado y un endurecimiento represivo del Estado ante cualquier desafío o alternativa. Las recombinaciones del neoliberalismo manifiestan el endurecimiento de las tendencias autoritarias en un contexto de dominación sin hegemonía en el que las clases dominantes experimentan un proceso de radicalización, un contexto en el que la continuación de su supremacía depende de un vaciado de los derechos y capacidades democráticas.

Aquí es difícil no acordarse de la sentencia de Karl Polanyi de que «para entender el fascismo alemán tenemos que volver a la Inglaterra ricardiana» y su observación relacionada según la cual el fascismo era «simplemente el resultado de la incompatibilidad mutua de la democracia y el capitalismo en nuestro tiempo». El fascismo, para el autor de La gran transformación, es «esa solución revolucionaria que conserva el capitalismo sin tocarlo»[60]. Detrás de esto, subyace la tesis de una longue durée de las potencialidades fascistas, fundamentada en la «recrudescencia de la vieja hostilidad del capitalismo hacia el gobierno popular»[61]. La hostilidad

declarada hacia una idea de democracia sustantiva, socioeconómica, como es la de Polanyi, no es simplemente algo que el Estado anti-Estado, en cuanto retórica y práctica del neoliberalismo, comparta con las nuevas caras de la reacción. El espíritu antidemocrático racializado del neoliberalismo crea las condiciones materiales e ideológicas para los intentos de ganarse las interpelaciones populares para la extrema derecha, en el terreno tanto electoral como más allá[62]. La modalidad a través de la cual las potencialidades o las trayectorias fascistas surgen de las «corrientes disruptivas» del neoliberalismo implica meter el turbo a los rasgos inherentes del orden neoliberal –el expolio de la naturaleza en nombre del beneficio, los ataques a la distribución del salario social, la glorificación del individualismo posesivo y del emprendimiento predatorio–, bajo el disfraz de un cuestionamiento de algunas de las dimensiones que supuestamente lo definen[63]. El antiestatalismo de la reacción contemporánea se marida con los temas de las guerras culturales y de los decretos corporativos, especialmente los del capital fósil: pensemos en Steve Bannon llamando a la «deconstrucción del Estado administrativo»[64].

Hoy, la extrema derecha combina un antiestatismo cínicamente selectivo con un etnonacionalismo revanchista apasionadamente apegado al simbolismo y a la realidad del Estado represor: pensemos en la «delgada línea azul», en la bandera americana, en los eslóganes tipo «blue lives matter» y cosas así. El fascismo tardío es, por lo tanto, a la vez una reacción contra determinadas facetas del momento neoliberal (las que han acabado siendo codificadas y en ocasiones racializadas bajo la etiqueta de «globalismo») y una sobreidentificación apasionada con las dimensiones coercitivas del Estado anti-Estado. Aporta el apoyo, abiertamente rechazado por el neoliberalismo, en las narrativas civilizatorias de la superioridad blanca, a la vez que prolonga la contradictoria modernización y reparación de la infraestructura del Estado racial del neoliberalismo. Este fascismo tardío, que viene después de las profecías vacías sobre la neutralización neoliberal de lo político, es una especie de afirmación reflexiva o de segundo orden del sustrato autoritario del neoliberalismo. Está sostenido por la disolución de las fronteras entre las concepciones liberales de la libertad y del individualismo (como libertad de mercado, libertad de propiedad, libertad de la interferencia con la soberanía individual) y lo que

podríamos denominar visiones fascistas de la libertad (libertad para dominar, para gobernar), ambas atraídas a imaginarios agresivos de competición o «fitness» y a una repulsión por la solidaridad, por los cuidados, por la vulnerabilidad.

Quienes sigan teniendo como horizonte el de la transformación, desde las raíces hasta el tronco, del Estado entendido como una condensación y vehículo del poder de clase y de la violencia social; quienes aspiran, como comunistas, a un «Estado no Estado», tendrán entonces que enfrentarse con la imbricación de las potencialidades fascistas dentro del Estado anti-Estado. Estas potencialidades, en tiempos de crisis, pueden organizarse en torno a nuevas formas de esa violencia exterminadora y empresarial que definía el Behemoth nazi como un no-Estado.

---

[1] Sobre el análisis del fascismo de Polanyi, véase Gareth Dale y Mathieu Desian, «Fascism», en Karl Polanyi's Political and Economic Thought: A Critical Guide, Gareth Dale, Christopher Holmes y Maria Markantonatou (eds.), Newcastle upon Tyne, Agenda Publishers, 2019, pp. 151-170. Sobre la cuestión más amplia de la relación del fascismo con otras expresiones de la «disposición autoritaria» congénita del capitalismo, véase Todd Gordon y Jeffery R. Webber, «The Return of Fascism?», Spectre, en prensa.

[2] Poco después, el papa Pío XI emplearía el término de manera peyorativa y sería analizado críticamente por Gramsci en sus Prison Notebooks. Véase Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, Vol. 2, Valentino Gerratana (ed.), Turín, Einaudi, 2007 [1975], pp. 1.020-1.021 [ed. cast.: Cuadernos de la cárcel II. Cuadernos 6-11 (1930-1935), Madrid, Akal, 2023, pp. 293 y 299].

[3] Andreas Malm y Colectivo Zetkin, White Skin, Black Fuel: On the Danger of Fossil Fascism, Londres, Verso, 2021, pp. 191-192.

[4] Ibid., p. 8.

[5] Tyler Stovall, White Freedom: The Racial History of an Idea, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2021, p. 214. He explorado las figuraciones reaccionarias y racializadas de la

libertad por contraste con sus antagonistas abolicionistas en Alberto Toscano, «Freedom», en Terms of Disorder: Keywords for an Interregnum, Londres y Calcuta, Seagull, 2023.

[6] Herbert Marcuse, «Some Social Implications of Modern Technology», en Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol. 1, Douglas Kellner (ed.), Londres, Routledge, 1998, p. 62.

[7] Citado en Christine Vodovar, «Einaudi e l'avvento del regime fascista», en Luigi Einaudi. Guida alla lettura. Antologia degli scritti, 2012, [luigieinaudi.it].

[8] Giovanni Gentile, La riforma della scuola in Italia, Florencia, Le Lettere, 1989, pp. 94–95.

[9] Citado en Stovall, White Freedom, p. 214.

[10] Benito Mussolini, «[Discorso di Napoli] 24 Ottobre 1922», en Fabio Frosini, La costruzione dello Stato nuovo. Scritti e discorsi di Benito Mussolini, 1921-1932, Venecia, Marsilio, 2022, p. 115.

[11] Hugh R. Trevor-Roper y Gerhard L. Weinberg (eds.), Hitler's Table Talk, 1941-1944: Secret Conversations, Nueva York, Enigma Books, 2008, p. 10.

[12] Robert O. Paxton, The Anatomy of Fascism, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2004, p. 90.

[13] Salvatore Lupo, Il fascismo. La politica in un regime totalitario, Milán, Feltrinelli, 2013, p. 120.

[14] Emilio Gentile, Fascismo. Storia e interpretazione, Bari, Laterza, 2002, p. 16.

[15] Curzio Malaparte, Tecnica del colpo di Stato, en Opere scelte, Luigi Marellini (ed.), Milán, Arnaldo Mondadori, 1997, p. 281. Guérin poco después escribiría acerca de cómo «el fascismo destruye físicamente todo lo que se opone a su dictadura, por muy leve que sea, y crea un vacío en torno a sí y deja un vacío tras de sí». A esto se debe su sorprendente resistencia. Véase Daniel Guérin, Fascism and Big Business, Nueva York, Pathfinder, 1973, p. 370.

[16] Ibid., p. 258.

[17] Citado por Malaparte, Tenica del colpo di Stato, p. 287.

[18] Mussolini, «[Discorso alla Camera dei Deputati] 21 Giugno 2021», en La costruzione dello Stato nuovo, p. 69.

[19] Ibid., p. 63.

[20] Ibid.

[21] Ibid., p. 68.

[22] En la víspera del congreso fundacional del Partito Nazionale Fascista, el periodista y destacado líder fascista Massimo Roca escribía un artículo para la revista Risorgimento defendiendo una posición de «derecha moderada» dentro del movimiento, contra la izquierda y la extrema derecha fascistas. Su título era «Un neo-liberalismo?», Lupo, Il fascismo, pp. 112-113.

[23] Mussolini, «[Discorso di Udine] 20 Settembre 1922», en La costruzione dello Stato nuovo, p. 105.

[24] Ibid.

[25] Mussolini, «Discorso all'Augusteo – 8 Novembre 2021», en La costruzione dello Stato nuovo, p. 71.

[26] Guérin, Fascism and Big Business, p. 155.

[27] Franz L. Neumann, Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944, Chicago, Ivan R. Dee, 2009 [1944], pp. 467-470. Véase también Ajay Singh Chaudhary y Raphaële Chappe, «The Supermanagerial Reich», LA Review of Books, 7 de noviembre de 2016.

[28] Johann Chapoutot, Libres d'obéir. Le management, du nazisme à aujourd'hui, París, Gallimard, 2020. Sobre Chapoutot, véase también Marco D'Eramo, «Rule by Target», Sidecar – New Left Review, 15 de octubre de 2021. Para la referencia retórica de Hitler, bastante limitada, a la libertad alemana como una libertad racial-nacional expresada en la lucha contra los competidores, véase

su discurso en Núremberg el 9 de septiembre de 1936, con su nebuloso anticapitalismo. Citado en Charles Willard Huber, An Examination of Certain Elements of Rhetorical Style in Nine Selected Speeches of Adolf Hitler, M. A. Dissertation, Montana State University, 1959, scholarworks.umt.edu, pp. 96-97.

[29] Johann Chapoutot, The Law of Blood: Thinking and Acting as a Nazi, Miranda Richmond Mouillot (trad.), Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018, p. 127.

[30] Ibid., p. 34.

[31] Johann Chapoutot y Katharina Brienne, «How the Nazis Pioneered Management Theory» (interview), Berliner Zeitung, 16 de junio de 2021. Esto resuena también en el pronunciamiento orientalista del jurista nazi Helmut Nicolai: «La lealtad alemana es la antítesis exacta de la obediencia oriental» (citado en Chapoutot, The Law of Blood, p. 183).

[32] Chapoutot y Brienne, «How the Nazis Pioneered Management Theory», cit.

[33] Chapoutot, The Law of Blood, p. 167. En Eros and Civilization, Marcuse, sin duda influido por su análisis crítico del nacional socialismo, trataría el principio de ejecución como un componente clave en la economía libidinal de la sociedad moderna, uno que requeriría una desmantelación sistemática si es que se lograba la liberación. Sobre la ideología nazi de la ejecución y su vínculo con la idea del trabajo creativo, artístico, véase Eric Michaud, The Cult of Art in Nazi Germany, Janet Lloyd (trad.), Stanford, Stanford University Press, 2004.

[34] Para un análisis iluminador y una crítica de la visión del totalitarismo de Arendt como un efecto bumerán del imperialismo y de cómo reproduce una visión racializada de un África «salvaje» típica a causa del relato de Conrad El corazón de las tinieblas, véase Dorian Bell, Globalizing Race: Antisemitism and Empire in French and European Culture, Evanston, Illinois University Press, 2018. Véanse también la conferencia Carlyle de 2022 de Samuel Moyn sobre Arendt y la «libertad blanca», en su Liberalism against Itself:

Cold War Political Thought and the Making of Our Times, New Haven, Yale University Press, 2023, y Kathryn T. Gines (ahora Kathryn Sophia Belle), Hannah Arendt and the Negro Question, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

[35] Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, Nueva York, Harcourt, Brace & Company, 1973 [1951], p. 404.

[36] Ibid., p. 473; La propia Arendt presenta algunas dudas cuando declara con perspicacia que es «esta libertad con respecto al contenido de sus propias ideologías lo que caracteriza al rango más elevado de la jerarquía totalitaria». Ibid., p. 387.

[37] Erich Fromm, Escape from Freedom, Nueva York, Avon Books, 1969 [1941], p. 192.

[38] Herbert Marcuse, «State and Individual under National Socialism» [1942], en Technology, War and Fascism, p. 86.

[39] Vicky Iakovou, «Totalitarianism as a Non-State: On Hannah Arendt's Debt to Franz Neumann», European Journal of Political Theory 8: 4, 2009, p. 435; Bernard E. Harcourt, «Rethinking Capitalism with Franz Neumann, Friedrich Pollock, and the Frankfurt School», Abolition Democracy, 17 de diciembre de 2020, disponible en [blogs.law.columbia.edu].

[40] Marcuse, «State and Individual under National Socialism», pp. 70 y 78.

[41] Ibid.

[42] Véanse especialmente el «Proyecto de Investigación sobre Antisemitismo» de 1941, redactado por Adorno y publicado en Studies in Philosophy and Social Science, ahora en Theodor W. Adorno, The Stars Down to Earth: And Other Essays on the Irrational in Culture, Stephen Crook (ed.), Londres, Routledge, 1994, pp. 181-217, y Herbert Marcuse, Negations: Essays in Critical Theory, Londres, Penguin, 1972 [1968], p. 10.

[43] Marcuse, «State and Individual under National Socialism», p. 80.

[44] Para un vigoroso correctivo de la oposición de sentido común entre el fascismo y el liberalismo, que profundiza en las políticas presentadas por los economistas liberales después de la Primera Guerra Mundial en Italia y en Reino Unido, véase Clara E. Mattei, The Capital Order: How Economists Invented Austerity and Paved the Way to Fascism, Chicago, University of Chicago Press, 2022.

[45] Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval y Pierre Sauvêtre, Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme, Montreal, Lux Éditeur, 2021, pp. 292, 293, 21 y 49, respectivamente.

[46] Ruth Wilson Gilmore, «Fatal Couplings of Power and Difference: Notes on Racism and Geography», en Gilmore, Abolition Geography, pp. 132-153.

[47] Para más reflexiones sobre el Estado anti-Estado, véase Brenna Bhandar y Alberto Toscano, «Editors' Introduction: Reports from Occupied Territory», en Gilmore, Abolition Geography, pp. 1-22.

[48] Ruth Wilson Gilmore y Craig Gilmore, «Restating the Obvious», en Gilmore, Abolition Geography, p. 262.

[49] Gilmore, Abolition Geography, pp. 144-145.

[50] Ibid., pp. 150-151.

[51] Negri, Revolution Retrieved, p. 183.

[52] La feroz oposición de los intelectuales neoliberales a la descolonización y a la autodeterminación poscolonial a lo largo y ancho del tercer mundo tiene un papel crucial en la «constitución racial» del neoliberalismo. Véanse Arun Kundnani, «The Racial Constitution of Neoliberalism», Race & Class, 63.1, 2021, pp. 51-69; Robbie Shilliam, «Enoch Powell: Britain's First Neoliberal Politician», New Political Economy 26.2, 2021, pp. 239-249; Lars Cornelissen, «Neoliberalism and the Racialized Critique of Democracy», Constellations 27, 2020, pp. 348-360; Jessica Whyte, The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism, Londres, Verso, 2019, y Slobodian, «Anti-'68ers and the Racist–Libertarian Alliance», cit.

[53] Stuart Hall, The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left, Londres, Verso, 1988, p. 56.

[54] Ibid., p. 71.

[55] Ibid., pp. 190 y 146.

[56] Marcuse, «State and Individual under National Socialism», p. 80.

[57] Dardot et al., Le choix de la guerre civile, pp. 295 y 296-297. El horizonte jurídico e institucional de constitucionalización del neoliberalismo parece haber sido dejado atrás en buena parte por esos libertarios autoritarios que febrilmente promocionan la fragmentación acelerada de los órdenes políticos y el vaciado de los últimos restos de la socialdemocracia, o incluso del liberalismo social. Véase Quinn Slobodian, Crack-Up Capitalism: Market Radical and the Dream of a World without Democracy, Nueva York, Metropolitan, 2023. Combinando los sueños de silicona de los CEO cesaristas (Curtis Yarvin) con el obrerismo nacionalista blanco (J. D. Vance), esta enconada reunión ideológica parece navegar felizmente por sus profundas incoherencias y contradicciones, basando su unidad en la lucha frente a su supuesto enemigo –un «liberalismo» de elite, vaporoso y malignamente progresista– en guerras culturales que se replican hasta el infinito. Véase también James Logue, «Inside the New Right, where Peter Thiel is placing his biggest bets», Vanity Fair, 20 de abril de 2022.

[58] Grégoire Chamayou, «1932, la naissance du libéralisme autoritaire», en Carl Schmitt y Hermann Heller, Du libéralisme autoritaire, Grégoire Chamayou (ed.), París, Les Éditions La Découverte/Zones, 2020, p. 61; véase también su Ungovernable Society: A Genealogy of Authoritarian Liberalism, Andrew Brown (trad.), Cambridge, Polity, 2021 [ed. cast.: La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario, Madrid, Akal, 2022].

[59] Tony Fitzpatrick, citado en Gilmore, Abolition Geography, p. 279; Ugo Palheta, La possibilité du fascisme. France, la trajectoire du désastre, París, Les Éditions La Découverte, 2018. Véase también mi reseña del libro de Palheta, «Trajectories of Fascism», Historical

Materialism blog, 2021.

[60] Karl Polanyi, «Fascism and Marxian Terminology», New Britain, vol. 3, n.º 57 (1934), p. 128.

[61] Karl Polanyi, «The Fascist Virus».

[62] Véase Cornelissen, «Neoliberalism and the Racialized Critique of Democracy.»

[63] Dale y Desian, «Fascism», p. 151. Polanyi empleó el término en su libro de 1944 The Great Transformation.

[64] Malm y Colectivo Zetkin, White Skin, Black Fuel; David E. Lewis, «Deconstructing the Administrative State», The Journal of Politics 81: 3, 2019, pp. 767-789.

IV. UN FANTASMA CON MIEMBROS DE ACERO

Quien no esté dispuesto a hablar sobre el capitalismo debería callarse también sobre el fascismo.

Max Horkheimer, «Los judíos y Europa» (1939)

La sangre se alza contra el entendimiento formal, la raza contra la prosecución racional de los fines, el honor contra el beneficio, los vínculos contra ese capricho que llaman «libertad», la totalidad orgánica contra la disolución individualista, el valor contra la seguridad burguesa, la política frente a la primacía de la economía, el Estado contra la sociedad, el Volk contra el individuo y la masa.

Ernst Krieck, Nationalpolitische Erziehung (1933)[1]

EL FASCISMO Y LA ABSTRACCIÓN REAL

Una vez que hemos explorado las visiones fascistas de la libertad y sus francas relaciones y tácitas afinidades con las variedades del liberalismo y del neoliberalismo, aún tenemos que enfrentarnos con las imágenes del capital que condicionan la política fascista. Como argumentaré en este capítulo, la relación del fascismo con el capitalismo se investiga mejor en términos de sus luchas con las abstracciones económicas, jurídicas y políticas.

Donde algunas críticas han visto en el fascismo una pasión por las abstracciones, otras han diagnosticado una fobia de lo abstracto como uno de sus rasgos principales. Estas perspectivas no son

necesariamente incompatibles. El régimen colaboracionista de Vichy en Francia durante la guerra, por ejemplo, sustituyó el universalismo revolucionario de liberté, égalité, fraternité por travail, famille, patrie –la libertad era suplantada por el trabajo, la igualdad por la familia y la fraternidad por la patria–. Como ha observado Alain Badiou, «los fascismos invariablemente reemplazan la universalidad subjetiva de los procedimientos de verdad (invención política, creación artística, etc.) que odian, con la designación de grandes colectivos referenciales: la nación, la raza, Occidente»[2]. Como hemos visto en el capítulo anterior, la «misma» idea abstracta, libertad, puede ser despojada de su «universalidad subjetiva» y adscribirse a uno de estos colectivos («libertad alemana») o desnudada de todo contenido emancipatorio («libertad para obedecer»). Pero, para captar la ambigua relación del fascismo con la abstracción, no basta con explorar su relación con las entidades y significantes políticos abstractos. Necesitamos también zambullirnos en la relación reactiva del fascismo con las «abstracciones reales» del capital, una relación que cristaliza en el marco de trabajo racial del anticapitalismo romántico[3]. En el siguiente capítulo, desarrollaremos estos argumentos para explorar el vínculo entre las formas sociales del capital y las temporalidades del fascismo.

Aunque el teórico más tenaz de la abstracción real, es decir, el filósofo marxista alemán Alfred Sohn-Rethel, ha hecho una contribución importante al estudio empírico del nexo entre el fascismo y el capitalismo, el desarrollo teórico de la articulación entre el fascismo y la abstracción real hay que buscarlo principalmente en los márgenes de la obra de su único verdadero interlocutor filosófico, Theodor W. Adorno, y en la teoría de la ideología fascista, bastante olvidada, que pergeñaron Norbert Guterman y Henri Lefebvre en su libro de 1936 La conscience mystifiée[4]. Antes de examinar estos hilos teóricos, tenemos que justificar la centralidad de la fobia a la abstracción en la ideología fascista y, más concretamente, en la ideología nazi. Como veremos, el miedo y asco del fascismo hacia lo abstracto anuda capital, derecho y raza, mientras que sus vidas posteriores democráticas se pueden entender también como patologías de la abstracción capitalista.

JUDEIZANDO LA ABSTRACCIÓN

En The Law of Blood: Thinking and Acting as a Nazi, Johann Chapoutot ha investigado la respuesta nacional socialista a las «alienaciones» y «desnaturalizaciones» acumulativas efectuadas por el cristianismo, esa «teoría judeo-asiática de la salvación» que para los nazis iba de la mano con la usurpación de las raíces telúricas de la justicia alemana por parte del aparato «judeo-romano» de la ley abstracta (complementando el conjunto del complejo conspirativo del «judeo-bolchevismo» que vinculaba las abstracciones revolucionarias del comunismo con el nomadismo, el cosmopolitismo y la subversión judía)[5]. La alienación del Volk alemán es conceptualizada por los ideólogos del nacional socialismo como la suplantación de la moralidad nacional, arraigada, de lo correcto, expresión de una normatividad vital y racial, por una multitud de leyes abstractas[6]. Esta era la perspectiva que dictaba el punto 19 de los 25 puntos del programa de 1920 de la NSDAP: «Exigimos la sustitución del derecho romano que sirve a un orden mundial materialista por un derecho consuetudinario alemán».

Resumiendo la Weltanschauung ideológica adelantada por los juristas y los historiadores legales nazis, Chapoutot escribe que, para ellos

los judíos eran seres de abstracción, porque odiaban lo que era real. Este odio los había conducido a inventar el artificio, a refugiarse en lo que no existía, en una fantasmagoría confabulada en sus débiles cerebros enfermos. Eran los judíos quienes habían escrito las leyes: eran «el pueblo de la ley» porque eran incapaces de vivir y pensar la ley, la ley natural, claro, que era la expresión pura del mundo natural al que desafiaban[7].

Manifestando esa sintomática costumbre de convertir las

contradicciones en armas, que está tan extendida en la ideología fascista, el supuesto impulso judío hacia la abstracción se explicaba «biológicamente», porque tenía tal mezcla de razas que constituían una no-raza (Unrasse) o una contrarraza (Gegenrasse). Con una ironía mimética letal, la incoherencia de la ideología racista se proyecta sobre la sustancia supuestamente innatural de su objetivo de ataque, que a su vez se representa como contradictorio porque es impuro, pero también buscando refugio y estabilidad en la formalidad y la normatividad abstracta como antídotos para una ausencia de sustancia estable. En un congreso de 1936 sobre «El carácter judío en la ciencia del derecho», Carl Schmitt plasmaría este argumento de que la ontología mixta del judío (en sus términos, el «caos judío») requiere un contrapeso en el nivel jurídico y epistemológico (en la «legalidad judía»), emparejando así «un sensualismo crudamente materialista y el moralismo más abstracto»[8]. Chapoutot resume así esta línea de pensamiento racista:

Esta ausencia de forma ha conducido a los judíos a refugiarse en el formalismo: puesto que su ontología era lábil e incierta, encontraron una tranquilidad y estructura dentro de la rigidez de las normas incuestionadas e imperativas y mediante estas. El judío era el pueblo de la ley porque necesitaba de su columna vertebral normativa para vivir. Esta ley no los conducía a construir un cosmos, sin embargo; en lugar de ello les ordenaba actuar de acuerdo con su naturaleza, que era la de sembrar el caos y la devastación. Informe, deformado, el judío deformaba y destruía, a diferencia del ario, que informaba y conformaba. Visto bajo este prisma, la necesidad de librar la vida legal alemana de cualquier elemento judío era comprensible. Había que derribar el espíritu judío y expulsar sin piedad a los practicantes del judaísmo[9].

Esta falta de forma formalista empieza con la imposición de lo que los juristas nazis entendían como un derecho romano «judaizado». Resumiendo los principios del panorama jurídico nacional socialista en 1934, Schmitt articularía el nazismo como una crítica de la separación, siendo su gran hazaña «la superación del cisma y

división que ha estado al servicio de determinadas tendencias políticas durante muchos siglos». Contra este «completo sistema de antítesis», estas «divisiones sistemáticas» –«cuerpo y mente, espíritu y materia, derecho y política, derecho y economía, derecho y moralidad»–, lo que se necesitaba era reconocer el hecho de que (citando a un anónimo erudito del derecho estadounidense): «Hoy estamos experimentando la bancarrota de las idées générales». El movimiento legal nazi tenía en consecuencia tanto la tarea de deshacer «el monopolio de lo jurídico» y derribar una «torre de Babel normativista y poner en su lugar un orden de pensamiento saludable, concreto». Era por lo tanto necesario, argumentaba Schmitt, reconocer los efectos posteriores y continuos de «un determinado acontecimiento legal-histórico, es decir, la recepción del derecho romano», que, aunque se había iniciado en las formas concretas de vida de los campesinos, los paterfamilias y los soldados romanos, «se había convertido en la cosa más insensata, más escandalosa, más peligrosa del mundo una vez desgajado [el derecho romano] de una realidad concreta, impuesto sobre un orden diferente, de un Volk, una vez que la abstracción de sus máximas desgajadas se transmite como la única sabiduría jurídica pura y académica». Este peligro se pondrá claramente de manifiesto en la solidaridad entre las abstracciones jurídicas del derecho romano y el «monismo ideológico-abstracto-fantasmal» presentado por el comunismo soviético. Crucial para la corrupción que señala la recepción del derecho romano, según Schmitt, es la mediación del «existencialmente normativo» pueblo judío, que, como eterno meteco, requiere una «norma efectivamente calculable», abstraída de lo concreto. Tal y como lo plantea Schmitt, de forma lamentable y xenófoba: «El extranjero quiere tener un horario para saber dónde y cuándo puede salir. Como resultado coloca la ley en el lugar de la justicia, entendiendo la ley como una norma previamente determinada, calculable». El antisemitismo político y la «lucha contra el derecho romano» resultan así tener una afinidad mucho más que electiva. Con el auge de un «orden de pensamiento concreto» que prevalece sobre un orden «abstracto-normativista», los juristas alemanes tendrán que elegir y «no les hará ningún bien retraerse a la plancha de hielo que se derrite de las viejas formas del normativismo compulsivo y del positivismo»[10].

La ofensiva moderna del formalismo sin forma contra la concreción

racial se exacerba más aún, desde la perspectiva de una crítica nazi de la abstracción, por la Revolución francesa, que se imagina como una especie de guerra de razas que derribó la pureza aristocrática (y a fortiori germánica y aria), reemplazándola por lo amorfo, lo indefinido, lo híbrido. La abstracción monetaria y financiera se considera en sí misma aliada de esta larga revolución de los sin forma[11]. En opinión del filósofo nazi Alfred Rosenberg, hablando durante la ocupación de París, la guerra contra Inglaterra era la guerra entre la sangre y el oro, entendido este como «un instrumento financiero –como un igualador cuantitativo, democrático, universal que disolvía todas las jerarquías, especialmente las de la raza y la sangre–»[12]. Según el historiador nazi de la filosofía del derecho Kurt Schilling, la manía por la abstracción se podía remontar hasta los estoicos en la Antigua Grecia, hasta Rousseau y el auge ilustrado de una época de cuantificación y de una democracia matemática fundamentada en una abstracción hostil a la vida[13]. El filósofo y ocultista italiano Julius Evola, escribiendo en la revista La difesa della razza (La defensa de la raza), argumentaría de manera similar sobre la yuxtaposición entre «la inclinación judía hacia la abstracción matemática» y una antigua visión aria de la existencia, basada en una Welstanschauung solar y cósmica[14]. La oposición entre las matemáticas de la igualdad y la biología de la diferencia fue también propuesta por el jurista Gustav Adolf Walz, para quien la primacía de la lógica escondía siempre un fracaso biológico o un mesianismo político secreto, en sí atribuido a una causalidad racial. En último término, la época moderna se entendería como una guerra cultural e intelectual de aniquilación contra la raza nórdica, en la que el derecho romano, el derecho natural, el liberalismo económico, el individualismo y el capitalismo se habían aliado (y el capitalismo, en último término, estrecharía las manos con el comunismo en la misma guerra del universalismo abstracto contra la concreción nacional-racial).

Esta guerra espuria de la abstracción fue diseccionada en el «Proyecto de Investigación sobre el Antisemitismo», publicado en el último volumen de 1941, en inglés, de la revista del Instituto de Investigación Sociales Zeitschrift für Sozialforschung / Studies in Philosophy and Social Sciences. La elección de la judeofobia jurídica de Schmitt como objeto de crítica no fue una sorpresa,

teniendo en cuenta no solamente el ascendente intelectual de Schmitt, sino el hecho de que un miembro del Instituto, Otto Kirchheimer, había estudiado con él[15]. En lugar de limitarse a repudiar el antisemitismo como una manipulación o un prejuicio, el Instituto quería detallar cómo determinados rasgos del carácter social judío, identificados, magnificados y distorsionados por el antisemita, «encuentran sus raíces en la vida económica del judío, en su concreta función dentro de la sociedad y en las consecuencias de su actividad económica». El primero es la idea de que los judíos ejecutan el trabajo «sucio», aunque inmaterial, del capital, es decir, la idea de su función como «intermediarios». Lo que encontramos aquí es un ingrediente crítico de cualquier teoría históricamente conformada del «capitalismo racial» intraeuropeo, una que sin embargo está ausente en el tratamiento pionero de Cedric Robinson en Marxismo negro, de la misma manera que, a la inversa, los profundos vínculos entre la racialización del islam, los racismos antinegros y el antisemitismo han recibido una escasa atención en los escritos de la Escuela de Fráncfort.

Como señala el «Proyecto de Investigación», «desde los viejos tiempos la práctica de extender crédito ha evitado que el antagonismo entre quienes poseen el poder y la población económicamente oprimida conduzca a catástrofes recurrentes», pero en las crisis el judío se convierte en el factor percibido de empobrecimiento[16]. La importancia en aumento de las funciones de intermediación en el capital moderno es, por lo tanto, la base de la «maniobra de distracción» que presenta a un «capital no productivo» intrínsecamente judío como la fuente de los males sociales. Emblemático de esta operación es el mundo imaginario del Anillo de Richard Wagner, que «contrasta al heroico y productivo Sigfrido, una mezcla de fabricante de munición, condottiere y bravucón, con el enano, un símbolo de los propietarios, de los mercaderes y del proletario resentido, eternamente quejoso». La lucha nazi contra el derecho romano se remonta entonces a la economía política de la vida judía bajo el capitalismo y a sus efectos ideológicos:

Desde su origen romano, el derecho civil ha sido el derecho de los

acreedores. Aunque no reconoce diferencias entre ningún grupo o individuo, sino que pretende la protección universal de la propiedad, es a priori antagonista del deudor. Históricamente, debido al papel de acreedores que asumen los judíos, derivado de sus funciones como banqueros y mercaderes, los encontramos habitualmente del lado del derecho racional. Sus enemigos, por otro lado, prefieren una vaga ley natural, basada en el «sólido instinto del pueblo»[17].

Esta afiliación con la abstracción jurídica, fundamentada en las tendencias históricas que han determinado la posición social de determinados judíos dentro del ámbito del capitalismo racial europeo, se presenta entonces como la base posterior para la asociación de los judíos con el trabajo intelectual abstracto tout court[18]. El «Proyecto de Investigación» era, entre otras cosas, un esfuerzo para fundamentar la fobia fascista antisemita por la abstracción en la refracción distorsionada de determinados procesos sociales reales en la historia del capitalismo racial europeo. Lo que es más, bebía del método del materialismo histórico para proclamar un núcleo emancipatorio a partir del letal estereotipo del judío como el portador de la abstracción que niega la vida:

La facultad psicológica de la abstracción se desarrollaba con la función comercial y financiera. En la economía mercantil, los hombres se miran mutuamente como iguales, no según distinciones de nacimiento o religión. No importa quiénes son, sino únicamente qué mercancías desean comprar o vender. La idea abstracta del objeto como mercancía se corresponde con la idea abstracta de hombre. No hay diferencia alguna si uno vende objetos de arte, algodón o armas […]. Incluso si se asume que el «racionalismo» es la tendencia principal entre los judíos, no hay razón ninguna para aceptar el veredicto que los antisemitas pronuncian sobre la base de esta premisa. La nivelación que resulta del pensamiento abstracto es un requisito previo para el desarrollo del mundo, en un sentido auténticamente humano, porque este tipo de pensamiento desviste las relaciones humanas y las cosas de sus tabús y las acerca al ámbito de la razón. Los judíos, por lo tanto, siempre han estado en

las primeras filas de la lucha por la democracia y la libertad. El estudio de la así llamada mentalidad judía explica por qué a los judíos se los acusa simultáneamente de tener una «mentalidad» capitalista y revolucionaria, relativista y dogmática, tolerante e intolerante. Estas acusaciones contradictorias no se reflejan de hecho en los judíos, sino más bien en el estado de la humanidad en el periodo histórico actual. Los judíos no son sino los portadores de las incoherencias de la sociedad[19].

Al trasladarse al lugar del antisemitismo dentro de la propia ideología nazi, el «Proyecto de Investigación» buscaba fundamentar la posibilidad misma de las políticas nazis contra los judíos en el movimiento de salida de una economía de mercado, la desvinculación del capitalismo alemán de las compulsiones anónimas, abstractas e impersonales del mercado[20]. Esta tesis resonará con un conjunto de argumentos más amplios y más problemáticos que vinculan la economía de mercado y la ideología liberal con el individualismo burgués, algo que la Escuela de Fráncfort a veces no sabe si intentar retener desesperadamente o mandar al olvido. Como argumenta el «Proyecto de Investigación», en una sección titulada «El cambio en la función del dinero»:

En una economía laissez faire el empresario podía saber, por el aumento o la disminución de su capital monetario invertido en una iniciativa, hasta qué punto había sido útil a la sociedad. Si una fábrica o cualquier otro negocio no podía ir a la par con el desarrollo económico general, esto se expresaba en sus balances financieros y, finalmente, en la desaparición de la misma empresa […]. En el Estado totalitario, el libre mercado se ha abolido, y la capacidad del dinero de «declarar» ya no existe […]. El mercado, un tribunal anónimo y democrático, ha sido sustituido por el mando y por los planes de quienes ostentan el poder […]. El declive de la importancia de las esferas de la actividad económica a las que los judíos alemanes se dedicaban principalmente es la razón por la que se convirtieron en superfluos. Su existencia económica estaba íntimamente relacionada con el sistema de la economía liberal y con sus condiciones jurídicas y políticas. Bajo el liberalismo, […]

los no válidos son eliminados mediante la eficacia del mecanismo competitivo, sin que importe cuáles son sus nombres o qué cualidades personales les adornan. En el sistema totalitario, sin embargo, se puede mandar al patíbulo a individuos o a grupos sociales completos en cualquier momento por razones políticas o por otras razones. La sustitución del mercado por una economía planificada desde la burocracia estatal y el declive del poder del capital financiero hicieron posible las políticas contra los judíos en el Tercer Reich[21].

Aquí, como en otros lugares de la obra del Instituto de Investigaciones Sociales en el exilio (así como después de su regreso a Fráncfort), el vínculo entre la abstracción de la mercancía y la abstracción política y jurídica («democrática») del ciudadano o de la persona se articula a veces de una manera que se aproxima a la articulación que hace Marx de dicha relación en «Sobre la cuestión judía»[22]. Es así, por ejemplo, cuando Adorno, en sus «Notas sobre La personalidad autoritaria», habla de «la decadencia de la individualidad que ha traído el declive de la libre competencia y de la economía de mercado»[23]. Lo que esto apunta es una concepción demasiado lineal de la relación entre la abstracción monetaria y la abstracción del sujeto-ciudadano burgués. En el proceso, toda la cuestión de la relación del fascismo con el capitalismo racial se vuelve opaca por una distinción no dialéctica entre la violencia económica del mercado («los no aptos son eliminados por la eficacia del mecanismo de competencia») y la violencia política del Estado totalitario, como si la racialización estuviera ausente bajo las reglas del mercado y las compulsiones capitalistas faltaran en el imperialismo racial nazi. A pesar de las profundas limitaciones de este contraste entre el liberalismo y el totalitarismo, los escritos del Instituto siguen siendo instructivos por su intento de plantear el problema del nexo entre las modalidades históricamente cambiantes de la abstracción capitalista, por un lado, y las formas políticas de la dominación y la racialización, por otro.

EL ESTEREÓPATA

¿Y qué hay de la relación entre la abstracción y el potencial del fascismo, más que la actualidad del fascismo? Esta cuestión se aborda especialmente en los análisis cualitativos de Adorno de La personalidad autoritaria, especialmente en una sección de ese enorme estudio colectivo titulada «El pensamiento etiquetador y la personalización en política». Adorno intentaba sacar a la luz los hilos que vinculaban la ignorancia y la confusión en asuntos políticos con los fundamentos sociales objetivos para una disposición psicológica hacia el fascismo. El problema es en buena parte del tipo de lo que más tarde sería denominado «mapeo cognitivo» por Fredric Jameson, es decir, el de la (im)posibilidad de generar una representación situacional de las relaciones de uno mismo con el capital en su totalidad[24].

Adorno enmarca el fascismo en términos de la alienación escalar, epistemológica y material del individuo respecto a las dinámicas y palancas del poder capitalista. En este nivel es en el que Adorno sitúa el surgimiento de «determinadas técnicas de orientación» para lidiar con las angustias paralizantes generadas por la opacidad abstracta que es propia del capitalismo moderno, la necesidad de generar «sustitutos del conocimiento». Estos sustitutos cognitivos adoptan dos formas polares, pero especulares; una abstracción mal colocada, que lleva por nombre estereotipia (que Adorno considera que es, a la vez, una herramienta y una cicatriz) y una concreción desplazada bajo el disfraz de una personalización. Subyacente a estas técnicas se encuentra la deriva social objetiva hacia una estandarización o reificación integral de la vida social –la misma que tematiza Adorno en sus estudios simultáneos sobre la «escucha mercancía» y el «plugging» en la música popular y su polémica contra la apariencia de libertad e improvisación que define el «sujeto jazz»–.

Es esa tendencia ampliamente lograda hacia la reificación integral lo que hace posible el método de La personalidad autoritaria, puesto que lo social y lo psicológico en último término se derrumban en la obsolescencia de la individualidad y la autonomía burguesa, en el final de la «experiencia» propiamente dicha. Esta es la situación en la que «cuanto más estereotipada se vuelve la vida misma, más

siente tener razón el estereópata, más entiende que su marco de pensamiento está respaldado por la realidad»[25]. Remedando la mismísima frialdad y extrañeza de la sociedad que desencadenó la angustia en primer lugar, la estereotipia y la estereopatía dirigen al sujeto a una especie de concreción primaria. Fomentan la personalización definida como

la tendencia a describir los procesos objetivos sociales y económicos, los programas políticos, las tendencias internas y externas en términos de alguna persona identificada con el caso en cuestión en lugar de tomarse la molestia de ejecutar las operaciones intelectuales impersonales requeridas por la abstracción de esos mismos procesos sociales[26].

En resumen:

La estereotipia se pierde la realidad en la medida en la que esquiva lo concreto y los contenidos mismos con ideas preconcebidas, rígidas y generalizadoras a las que el individuo atribuye una especie de omnipotencia mágica. Por el contrario, la personalización esquiva la abstracción real, es decir, la «reificación» de la realidad social que está determinada por las relaciones de propiedad y en la que los seres humanos mismos son, por así decirlo, meros apéndices. La estereotipia y la personalización son dos partes divergentes de un mundo realmente no experimentado[27].

Es un poco sorprendente que Adorno caracterice estos polos como «irreconciliables», si pensamos en la manera en la que el pensamiento racista, en general, y el antisemitismo, en particular, a la hora de estigmatizar las personalizaciones de la abstracción ofrecen una potente síntesis de estas falsas brújulas para una sociedad reificada[28]. En el fascismo tardío, la estereotipia y la personalización convergen, ayudadas e instigadas por las

arquitecturas algorítmicas[29].

LOS REMANENTES DEMOCRÁTICOS DEL FASCISMO

Adorno volvió a abordar el problema de las potencialidades del fascismo después de su vuelta a Fráncfort. Esto suponía en lo principal reflexionar de manera teórica sobre el Gruppenexperiment que había llevado a cabo con Pollock y otros para investigar empíricamente las percepciones alemanas sobre la culpabilidad de la guerra[30]. La idea de la abstracción real volvió a asomar la cabeza, esta vez como una especia de explicación para la supervivencia del fascismo. En una famosa conferencia pronunciada por primera vez en 1959, «¿Qué significa superar el pasado», Adorno declaraba que él consideraba «la supervivencia del nacional socialismo dentro de la democracia como algo potencialmente más amenazador que la supervivencia de las tendencias fascistas en contra de la democracia»[31]. La persistencia de las tendencias fascistas bajo el disfraz del olvido no era una cuestión de psicopatología alemana, sino de una estructura social y de un inconsciente social específicamente capitalistas. La atrofia de la conciencia histórica que hizo posible que el hitlerismo perdurara, declaraba Adorno,

> está necesariamente relacionada con el progreso del principio burgués. La sociedad burguesa está universalmente situada bajo la ley del intercambio, de la contabilidad de lo semejante, que cuadra y que no deja remanentes. En su misma esencia, el intercambio es algo intemporal, como la ratio en sí, como las operaciones matemáticas según su forma pura apartan el aspecto temporal[32].

La persistencia del fascismo dentro de la democracia es, por lo tanto, una cuestión de la abstracción real del capitalismo, en cuanto está mediada por la psicología de masas. Adorno entiende que hay

una íntima solidaridad entre la internalización de la incapacidad transmitida por una ideología individualista dominante y las fantasías colectivas compensatorias que acaban por cumplirse en los movimientos fascistas. Estas últimas, en consonancia con los análisis pioneros de Freud, están impulsadas por patrones de narcisismo colectivo que persisten a pesar de las derrotas espectaculares del fascismo y del nazismo. El análisis de Adorno sigue siendo relevante para nuestros tiempos de fascismo tardío. Como escribe:

El orden económico y, en gran medida, también la organización económica que se modela sobre este, ahora como entonces, reducen a la mayoría de la población a un estado de dependencia de condiciones que están fuera de su control y, por lo tanto, la mantienen en un estado de inmadurez política. Si quieren vivir, entonces no les queda otro camino que adaptarse, someterse a las condiciones dadas; deben negar precisamente esa subjetividad autónoma a la que le atrae la idea de la democracia; pueden conservarse únicamente si renuncian a su yo. Para ver a través del nexo del engaño necesitarían hacer precisamente ese doloroso esfuerzo intelectual que la organización de la vida cotidiana y, no menos importante, una industria cultural inflada hasta el punto de la totalidad previenen. La necesidad de dicha adaptación o identificación con lo dado, con el statu quo, con el poder en cuanto tal, crea el potencial para el totalitarismo. Este potencial se refuerza mediante la insatisfacción y la ira que esa misma obligación de adaptarse produce y reproduce. Puesto que la realidad no entrega la autonomía o, en último término, la felicidad potencial que el concepto de democracia en realidad promete, la gente sigue indiferente ante la democracia, cuando no la odia, de hecho, en secreto[33].

Al contrario que la percepción habitual de que su comprensión del fascismo y del antisemitismo lo alejaron cada vez más del marxismo, Adorno, en sus últimas reflexiones sobre estos temas, en una conferencia de 1967 sobre el resurgimiento de los extremismos de derecha, localizaba las razones para la existencia continuada de las condiciones sociales para el fascismo en la tendencia siempre

dominante hacia la concentración de capital y las consecuentes olas de desclasamiento y precariedad[34]. Grandes franjas de poblaciones excedentes acababan por experimentar una vacilación de su privilegio, cuyo correlato libidinal no era únicamente un sentimiento de catástrofe social, sino un deseo de esta catástrofe (y qué otra cosa puedes desear, sugiere Adorno, si tus perspectivas económicas son malas pero tienes miedo de una transformación social real).

LA ABSTRACCIÓN CAPITALISTA Y EL ESPÍRITU DEL FASCISMO

Como he intentado mostrar brevemente, las huellas de la problemática de la abstracción real inicialmente formuladas por Sohn-Rethel pueden distinguirse en los esfuerzos del propio Adorno por teorizar tanto la actualidad del fascismo como su potencialidad. En este mismo periodo, se desarrolló otra elaboración de una teoría marxista de la realidad de la abstracción, a partir de un compromiso militante y teórico con el antifascismo, que ha pasado muy desapercibida: La conscience mystifiée (1936) de Norbert Guterman y Henri Lefebvre[35].

El proyecto de Guterman y Lefebvre, del que La conciencia mistificada debía haber sido únicamente el primer volumen, era forjar una ciencia de las ideologías en la coyuntura del auge de los fascismos europeos y de la resistencia (teórica y políticamente desorientada) comunista y socialista a estos. Guterman y Lefebvre defienden que una destrucción materialista y proletaria del fetichismo capitalista debe comenzar con la sospecha encarnada de que «estamos siendo desposeídos de nuestra existencia viva por abstracciones y remanentes»[36]. Esta última fórmula apunta a la operación de abstracciones reales con las que el fascismo se alimenta cínicamente y al hecho de que la materialidad de la ideología está constituida por una acumulación y sedimentación histórica, con frecuencia desordenada, de formas, creencias y prácticas a menudo aparentemente obsolescentes, un tema que coincide con los sondeos de Ernst Bloch sobre la dialéctica de la acontemporaneidad, así como con la concepción de «folklore» de

Gramsci[37]. Es en este proceso de demolición de las mistificaciones del «espiritualismo» contemporáneo donde Guterman y Lefebvre emplean la terminología de la «abstracción real». Como escriben: «La primacía del espíritu que actualmente se proclama no significa más que la sumisión a los mitos y a las extrañas abstracciones reales del capitalismo [étranges abstractions réelles]. Es una complicidad directa con la inmensa mentira que desemboca en el fascismo»[38]. Como en la intuición fundacional de Sohn-Rethel sobre la identidad entre la forma mercancía y la forma pensamiento, estas abstracciones reales tienen que ser cazadas y devueltas a la simple praxis espacio-temporal que las origina, al banal acto del intercambio y sus corolarios. Aunque la formulación de Guterman y Lefebvre es más poética que analítica, las resonancias con las tesis del autor de Trabajo manual e intelectual son evidentes: «Los malditos temas nacen por su propio acuerdo en nuestros ojos, nuestras bocas, nuestras manos. Tenemos que resistir el vértigo. El ciclo de las mistificaciones está completo, pero nace siempre y para siempre a partir de estos sencillos gestos: vender, comprar, contar dinero, leer, pensar»[39].

Según La conscience mystifiée, en los seres humanos modernos encontramos

una montonera prodigiosa de abstracciones, ideas, mitos […]. En efecto, nuestra consciencia corriente está compuesta de todas las experiencias y de todas las interpretaciones que han aparecido en la historia humana, apiladas y mezcladas sin orden ninguno. Todo puede encontrarse aquí, y no como momentos en una totalidad, sino como elementos aislados en conflicto con el resto de nuestra conciencia. Todas las formaciones sucesivas persisten dentro de nosotros sin ser superadas, en un caos[40].

«Espíritu» –ese Leitmotiv favorito tanto de los revolucionarios conservadores como de los fascistas– es la reconciliación falsa, superficial, abstracta de esta heterogeneidad incoherente: «La metafísica moderna del Espíritu sólo expresa el misterio del capital, el único cimiento de todos los misterios de esta sociedad»[41]. Y el

fascismo, podríamos añadir de manera más explícita, es el empleo reaccionario de los sedimentos en una atmósfera social de crisis capitalista condicionada por la abstracción real y por sus contradicciones divisorias. Podemos también señalar que aquí los «remanentes» de los que habla La conscience mystifiée consisten en «capas» previas de abstracción, en una especie de geología de la (falsa) conciencia que ejerce una presión conformadora sobre la praxis presente.

Anticipándose al posterior análisis de Adorno de la naturaleza potencialmente fascista de los mecanismos para hacer frente a las condiciones capitalistas y de los instrumentos para orientarse bajo ellas, Guterman y Lefebvre conciben que el fascismo instituye una especie de fijeza o rigidez para calmar la angustia de quienes viven el vértigo «mental» que surge del encuentro destructivo y decadente entre las «abstracciones acumuladas» y el «capital financiero abstracto», en una fase histórica en la que toda la confianza política y social se ha destruido (incluyendo la confianza en lo que Guterman y Lefebvre llaman la «incertidumbre de las incertidumbres: la libertad de pensamiento, la libertad democrática sin contenido»). De manera acorde, un análisis crítico (o, lo que es lo mismo, destructivo) del fascismo no puede contentarse con abordar la reificación; debe apuntar al nexo móvil y mórbido entre la abstracción acumulada que es el «Espíritu» (lo que denominan agudamente un «parásito de carne y acción») y la abstracción contemporánea del capitalismo financiero (parasitario), con su sucesión de inflación, especulación, publicidad y «confianza» (o crédito). Escribiendo justo después del gran crac de 1929, la abstracción social aparece como una especie de «realidad irreal» inestable. Pero esta abstracción es también «real», en el sentido de que está materialmente imbricada: el capital financiero, escriben Guterman y Lefebvre:

nunca logra hacerse independiente y separarse a sí mismo del capitalista y de la producción. Abstracción, sí, pero una abstracción que presupone un inmenso sistema material y un aparato, una abstracción que no puede desplazarse por encima y más allá del resto del mundo, opuesto como «concreto», pero que interviene y

que modifica y que se concretiza en actos […]. Las relaciones sociales han sido capturadas por esta extraña mitología del capital […]. El capital barre a los hombres en esta aterradora maquinaria; es un fantasma con miembros de acero[42].

Lo que aquí es especialmente sorprendente –sobre todo teniendo en cuenta las afinidades entre los debates sobre la abstracción real y la fascinación «posestructuralista» con las analogías, isomorfismos y cortocircuitos entre la economía monetaria y la economía de la significación– es cómo Guterman y Lefebvre abordan el problema del capitalismo financiero y su violencia[43]. Preguntan: «¿Qué es entonces el capital financiero, este amo más absoluto que los antiguos déspotas, que aparece como una realidad suprema?». Su respuesta: «No es nada más que una red de signos abstractos, de juegos de escritura. Pero una máquina económica y social completa, un completo y enorme aparato de violencia, sustenta esta abstracción […]. Es así a la vez abstracto y terriblemente concreto»[44]. Las reflexiones de Marx sobre cómo el dinero se convierte en la única «comunidad real» en los Grundrisse encuentran también un eco aquí cuando Guterman y Lefebvre escriben: «El poder social es anónimo, abstracto, sin rostro [sans figure] porque es el poder del dinero»[45]. Como en el caso de Adorno en La personalidad autoritaria, la explicación del atractivo apotropaico de la ideología fascista se centra en cómo la carga psicológica de la opacidad sistémica es desplazada, tapada, por la solución fascista, en un momento en el que «la vida social nunca ha sido tan oscura». Como señalan:

El mundo es sin duda extraño. Brutal, implacable por su sistema y por su violencia. Y, aun así, inaprensible, fugaz, abstracto. Uno se siente rodeado de fuerzas brutas, destinos de una rigidez aplastante; y aun así la impresión de irrealidad lo domina todo. ¿Dónde están los seres? ¿Quiénes son? […] Qué enorme irrealidad humana en torno a nosotros y en nosotros. Porque ya no hay nada más que un polvo inexpresable de la humanidad caída y esparcida en múltiples y multiformes contradicciones. La conciencia infeliz está dividida sobre todo por esta contradicción: el vuelo de lo real en medio de la

rabia por agarrarlo, por poseerlo. […] Lo real y la ilusión –para quienes no se escapan de la fascinación en dirección a la revolución– están amalgamados de una forma horrible. El capital aparece como una realidad –o como un espejismo–. Absorbe la realidad, la dilapida, siendo él nada en sí mismo; pero al mismo tiempo se impone brutalmente como una realidad; inhibe la conciencia de la realidad social y humana y permite la conciencia de la ilusión[46].

La crítica de la vida cotidiana, por la que Lefebvre sería conocido en el periodo de la posguerra, encuentra su apoyo en una crítica de la abstracción real inspirada por el surgimiento fascista de entreguerras. La lucha ideológica contra el fascismo no puede ser simplemente, y tal vez ni siquiera principalmente, una lucha contra la ideología fascista. Esto es porque «la mistificación no puede ser la labor de las ideologías […] bordadas sobre los temas nacidos de la vida cotidiana». La «mistificación original» tiene lugar en el «acto de intercambio» que no es ni trueque ni especulación ni ritual, sino

la constitución de nuevas relaciones sociales, la entrada en escena de un proceso social complejo […]. Duplicándose –alienándose– en valor de cambio, el objeto se convierte en el fragmento cuantitativo de una abstracción: fuerza de trabajo homogénea, fuerza de trabajo media, social. Ahí opera mediante el hecho del intercambio (y una vez que este hecho se ha generalizado y regularizado para que haya un mercado) una media general, una confrontación entre todos los trabajos que los neutraliza en una sustancia abstracta, cuantitativa, homogénea, la única manera de hacer conmensurable y comparable los trabajos cualitativos[47].

Y aunque Guterman y Lefebvre no entran en el tipo de génesis formal estipulada por Sohn-Rethel, ellos también defienden que cualquier ciencia de las ideologías debe empezar atendiendo al gesto del intercambio de mercancías, poniendo así las bases para un análisis conjunto del fascismo y del fetichismo.

Más tarde, como ocurre con la crítica coincidente de Sohn-Rethel sobre la epistemología, esta ciencia de la ideología es también una acusación a la filosofía tal y como se practicaba en su época, especialmente a una metafísica que, hipostasiando como Espíritu o Ser la impersonalidad del capital y, por lo tanto, ocluyendo la posibilidad de su destrucción revolucionaria, hace su propia contribución corrupta a la situación fascista: «Al impersonalizar la alienación, la metafísica hace que esta se conforme más claramente al fetiche de la mercancía, la hace más comercial y más manipulable, más aceptable y menos dolorosa»[48]. El análisis dual de la sociedad capitalista postrada por la crisis, en términos de abstracción y remanentes, acaba por involucrar a la propia filosofía, que Guterman y Lefebvre representan de manera deliciosa como semejante a uno de esos castillos que los billonarios construyen a partir de fragmentos de catedrales. Al negarse a someter a la crítica práctica sus propias amalgamas anacrónicas, la filosofía espiritualista o metafísica se interpone en el camino de una revolución que, entendida como la «realización del Espíritu», implica «el despliegue y el orden de los estratos geológicamente desplazados y apilados de la sociedad capitalista». Esto, como ocurría en el caso de Bloch, implica que no es posible una nostalgia por la razón burguesa: «Esta abstracción ya era una treta, una niebla en la que el germen del nuevo mundo se envolvía para protegerse. Más tarde, la burguesía emplearía esa misma arma –la abstracción– contra la nueva clase en ascenso, el proletariado»[49].

A diferencia de Sohn-Rethel y de su identificación de la forma mercancía y de la forma pensamiento, lo que persiguen Guterman y Lefebvre, cuando esbozan una ciencia de la ideología capaz de confrontar la obra ideológica del fascismo –su clasificación de las energías libidinales y utópicas procedentes de múltiples pasados y temporalidades dentadas–, es una manera de aunar las abstracciones reales y los remanentes acumulados, el dinero y el mito (o el dinero como mito). En otras palabras, y como contraste con el relato bastante lineal o monolítico de reificación y estandarización compartido por Adorno y Sohn-Rethel, Guterman y Lefebvre nos confrontan con una antropología filosófica diferente, una que es sensible al papel encarnado e imbricado de la historia y de la temporalidad, en toda su irregularidad, dentro de la ideología contemporánea. No hay una única lógica o un único aparato de

abstracción funcionando sin interrupciones a lo largo de múltiples escalas y sectores de la sociedad capitalista, y la teoría antifascista, como crítica de la abstracción real, no puede operar únicamente en el nivel de la forma mercancía y su época.

---

[1] Citado en Marcuse, Negations, p. 3.

[2] Alain Badiou, The Century, Alberto Toscano (trad.), Cambridge, Polity, 2007, p. 102.

[3] Para el debate sobre la «abstracción real», véase mi «The Open Secret of Real Abstraction», en In the Mind But Not from There: Real Abstraction and Contemporary Art, Gean Moreno (ed.), Londres, Verso, 2019, pp. 17-41, así como el resto de ensayos de la colección. He recogido mis reflexiones sobre este problema en La abstracción real. Filosofía, estética y capital, Santiago de Chile, Palinodia, 2021. Sobre el anticapitalismo romántico y la abstracción racial, véase el excelente ensayo de Iyko Day, «The Yellow Plague and Romantic Anticapitalism», Monthly Review 72: 3, 2020, pp. 64-73. Day explora el «racismo patógeno» antiasiático que recorre los relatos del covid de la extrema derecha basándose en el análisis de Moishe Pontone del nexo entre la abstracción y el antisemitismo.

[4] Alfred Sohn-Rethel, The Economy and Class Structure of German Fascism, Martin Sohn-Rethel (trad.), epílogo de Jane Caplan, Londres, Free Association Books, 1987.

[5] Véase Paul Hanebrink, A Specter Haunting Europe: The Myth of JudeoBolshevism, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

[6] Enzo Traverso, The Origins of Nazi Violence, Janet Lloyd (trad.), Nueva York, The New Press, 2003, p. 139.

[7] Chapoutot, The Law of Blood, p. 72.

[8] Citado en ibid., 74. Véase también Schmitt, «German Jurisprudence and the Struggle against the Jewish Spirit», en The Third Reich Sourcebook, Anson Rabinbach y Sander L. Gilman

(eds.), Berkeley, University of California Press, 2013, pp. 216-218. Tal vez no sea irrelevante aquí señalar cuántos de estos términos repiten tropos orientalistas sobre los musulmanes, que oscilan entre la fanática abstracción del monoteísmo del desierto y el lascivo abandono del harén, o incluso sobre los castigos del milenarismo como entusiasmo por lo abstracto y la temible mezcla de las clases y los sexos. Véase mi Fanaticism: On the Uses of an Idea, Londres, Verso, 2017, especialmente el capítulo 4.

[9] Chapoutot, The Law of Blood, pp. 74-75.

[10] Las citas de Carl Schmitt en este párrafo proceden de «National Socialist Legal Thought» (1934), en The Third Reich Sourcebook, pp. 134-137.

[11] Podemos registrar aquí la huella de un largo linaje de polémicas contrarrevolucionarias: la conjunción de la abstracción matemática y de la mezcla caótica en el crisol de la revolución es una de las tesis clave de Edmund Burke, por ejemplo. Véase mi Fanaticism, «Introduction».

[12] Chapoutot, The Law of Blood, p. 78.

[13] Ibid., p. 79.

[14] Julius Evola, «Gli ebrei e la matematica», La Difesa della razza, vol. III, n.º 8, 20 de febrero de 1940. Sobre el «racismo espiritual» de Evola, su oposición al materialismo y al empirismo del racismo biológico y su feroz antisemitismo, véase Francesco Cassata, «La Difesa della razza». Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista, Turín, Einaudi, 2008, pp. 76-92, y el estudio agudo e informativo de Francesco Germinario Razza del Sangue, razza dello Spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-1943), Turín, Bollati Boringhieri, 2001.

[15] Otro miembro del Instituto, Franz Neumann, acabaría en el puesto de director de Investigación para la acusación de los juicios de Núremberg, en el contexto de los cuales Schmitt sería interrogado por un amigo y colega de Neumann. Véase Michael Salter, «Neo-Fascist Legal Theory on Trial: An Interpretation of Carl Schmitt's Defence at Nuremberg from the Perspective of Franz

Neumann's Critical Theory of Law», Res Publica 5 (1999): pp. 161-194.

[16] «Research Project on Anti-Semitism», en Theodor W. Adorno, The Stars Down to Earth, p. 205. Como señalaba Franz Neumann en Behemoth, más o menos al mismo tiempo, «los judíos, como ocupaban principalmente los puestos intermedios, eran, por así decirlo, la manifestación concreta del capitalismo para las nuevas y las viejas clases medias […]. El alemán medio no podía ni quería ver que los cargos intermedios judíos eran, de hecho, meros intermediarios, representantes de un poder anónimo que dictaba sus actividades económicas» (pp. 122-123).

[17] Ibid., p. 207.

[18] Para una importante reflexión sobre las limitaciones históricas de una idea de los judíos europeos como un «pueblo-clase» racialmente adscritos a funciones intermediarias y circulatorias dentro del capitalismo, véase el comentario de Maxime Robinson sobre la obra clásica de Abraham Leon La Conception matérialiste de la question juive: «From the Jewish Nation to the Jewish Problem», en Maxime Rodinson, Cult, Ghetto, and State: The Persistence of the Jewish Question, Londres, Al Saqi Books, 1983, pp. 68-117.

[19] Ibid., pp. 207-208. Véanse también los incisivos comentarios de Mladen Dolar sobre el racismo en general y el antisemitismo en particular, en el sentido de que constituyen no solamente un «gigantesco desplazamiento», sino también una «gigantesca condensación» de la lucha de clases, como demuestra la fantástica coexistencia de la abstracción (burguesa) y la abyección (proletaria) en las imágenes racistas de los judíos. Mladen Dolar, «A propósito del fascismo», en Il politico e l'inconscio, Viktor Fainberg, Rastko Močnik y Armando Verdiglione (eds.), Venecia, Marsilio, 1978, pp. 66-67.

[20] El «Proyecto de Investigación», en este sentido, se alinea con la tesis Pollock-Horkheimer del capitalismo autoritario o de Estado, en contraste con la opinión minoritaria dentro del Instituto, es decir, la de Neumann y Marcuse, que hemos analizado en nuestro capítulo sobre la «Libertad fascista». Para Neumann y Marcuse, el nazismo

no ha transcendido el ámbito del capitalismo competitivo ni generado una fusión duradera de la economía y el Estado bajo la primacía de este último.

[21] Ibid., pp. 211-213.

[22] Véase la introducción de Lucio Colletti «Introduction» a Karl Marx, Early Writings, Londres, Penguin, 1975, para unos apuntes importantes acerca de cómo «Sobre la cuestión judía» y otros escritos contemporáneos de Marx delinean el problema de la abstracción real a través de la demarcación entre lo político y lo económico.

[23] Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford, The Authoritarian Personality, introducción de Peter E. Gordon, Londres, Verso, 2019, p. lxiii. Hay una destacada anticipación de esta tesis en el ensayo de Adorno de 1941 sobre Oswald Spengler. Theodor W. Adorno, «Spengler Today», Studies in Philosophy and Social Science IX (1941), p. 308.

[24] Véase Alberto Toscano y Jeff Kinkle, Cartographies of the Absolute, Winchester, Zero Books, 2015.

[25] Adorno et al., The Authoritarian Personality, p. 665.

[26] Ibid.

[27] Ibid., p. 666. Véanse también los astutos comentarios críticos de Gillian Rose sobre la cuestión de la estereotipia y la reificación en Adorno en Gillian Rose, The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno, Londres, Verso, 2014, p. 108.

[28] Esta dimensión la exploró Moishe Postone, como señala Neil Levi en su excelente estudio crítico «Power, Politics, and Personification: Toward a Critique of Postone's Theory of Antisemitism», publicado en la revista Historical Materialism.

[29] Para una «actualización» ambiciosa y profunda de La personalidad autoritaria a la luz de la comunicación digital en red contemporánea y su impacto en los comportamientos políticos,

véase Moira Weigel, «The Authoritarian Personality 2.0», Polity 54: 1, 2022, pp. 146-180; véase también Jessie Daniels, «The Algorithmic Rise of the "Alt-Right"», Contexts 17: 1, 2018, pp. 60-65.

[30] Theodor W. Adorno, Guilt and Defense: On the Legacies of National Socialism in Postwar Germany, Jeffrey K. Olick y Andrew J. Perrin (eds.), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2010; Friedrich Pollock, Theodor W. Adorno y colaboradores, Group Experiment and Other Writings: The Frankfurt School on Public Opinion in Postwar Germany, Jeffrey K. Olick y Andrew J. Perrin (eds.), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2011.

[31] Theodor W. Adorno, «The Meaning of Working Through the Past», en Critical Models: Interventions and Catchwords, Henry W. Pickford (trad.), introducción de Lydia Goehr, Nueva York, Columbia University Press, 2005, p. 90.

[32] Ibid., p. 344.

[33] Ibid., pp. 98-99. Véase también el análisis del capítulo 1 sobre el ensayo de 1951 de Adorno sobre la teoría freudiana y el fascismo.

[34] Theodor W. Adorno, Aspects of the New Right-Wing Extremism, Wieland Hoban (trad.), Cambridge, Polity, 2020.

[35] El mismo Guterman estaba en los márgenes del Instituto y Lefebvre había pergeñado una reseña para la revista Zeitschrift del Instituto. Pero saber si conocieron las ideas de Sohn-Rethel y cómo lo habrían hecho necesitaría una labor detectivesca aún por hacer.

[36] Norbert Guterman y Henri Lefebvre, La conscience mystifiée. Suivi de Henri Lefebvre, La conscience privée, París, Syllepse, 1999, p. 176.

[37] Véase mi «Observations on Capitalist Folklore», Viewpoint Magazine, 24 de abril de 2019.

[38] Ibid., p. 180.

[39] Ibid., p. 181.

[40] Ibid., p. 140.

[41] Ibid., p. 173.

[42] Ibid., p. 170.

[43] Véanse especialmente Jean-Joseph Goux, Symbolic Economies: After Marx and Freud, Jennifer Curtiss Gage (trad.), Ithaca, Cornell University Press, 1990 y Marc Shell, Money, Language, Thought: Literary and Philosophic Economies from the Mediaeval to the Modern, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

[44] Guterman y Lefebvre, La conscience mystifiée, p. 92.

[45] Ibid., p. 108.

[46] Ibid., pp. 137 y 171.

[47] Ibid., p. 157.

[48] Ibid., p. 163.

[49] Ibid., p. 141.

V. PRECIPITARSE DE CABEZA HACIA EL PASADO

El fascismo es un culto de lo arcaico completamente equipado por la tecnología moderna. Su degenerado Ersatz del mito ha sido revivido en el contexto espectacular de los medios más modernos de condicionamiento e ilusión.

Guy Debord, La sociedad del espectáculo

TIEMPOS FASCISTAS

En la década de 1930, Karl Polanyi declaraba que el problema (más que el movimiento, el programa o el régimen) del fascismo estaba en el origen del capitalismo: una articulación sucinta de una comprensión del fascismo como una potencialidad alojada en el tuétano mismo del capital. El «virus fascista» –como lo denominó el pensador austrohúngaro– estaba dormido, pero había acompañado al capitalismo en su longue durée[1]. En una recuperación del símil epidemiológico, Harry Harootunian recientemente ha defendido con rotundidad que no debemos tratar el fascismo como un fenómeno históricamente remoto y terminado, ni, alternativamente, como algo que simplemente se replica en el presente, sino que, en lugar de ello, deberíamos aprehenderlo en su historicidad, como una respuesta que muta ante las coyunturas específicas sociales y políticas:

Como la capacidad de la peste para las mutaciones, la reaparición del fascismo no será una réplica exacta de lo que hubo en el pasado, sino que una diferencia significativa reflejará el momento concreto. Debido a su relación axiomática con el capitalismo, la forma del

fascismo, su destrucción de la autonomía subjetiva, permanece sin cambios, pero con cada nueva aparición trae un nuevo contenido en presentes históricos diferentes, como observaba Primo Levi en la década de 1970 cuando declaraba que cada época puede esperar el regreso del fascismo en nuevas y diferentes materializaciones[2].

En un sentido convergente, Geoff Eley ha defendido un doble movimiento metodológico en el que la contextualización de los fascismos históricos y de sus «dinámicas de aparición» se complementa con una descontextualización abstraída minuciosamente de las crisis y coyunturas que dieron paso al fascismo europeo de entreguerras y que genere un «concepto portátil del fascismo». Este último anida en el patrón político diferenciador del fascismo, es decir, en «el recurso coercitivo nacionalista a la violencia política y al autoritarismo excluyente bajo las presiones exacerbadas de la parálisis de la acción de gobierno y del callejón sin salida de la democracia»[3].

Se trata de una concepción del fascismo que es incompatible con el marco analógico que ya criticamos en el primer capítulo. Este marco relaciona, mediante la comparación, un abanico de fenómenos políticos actuales con las brutalidades pasadas de la historia europea entre 1922 y 1945, con la intención de emitir una advertencia sobre un futuro amenazado. Combinando un esquema ideal-típico de los pasos hacia la barbarie con un diagnóstico que va tachando ítems de una lista de síntomas, este marco habitualmente se rebate aludiendo a la diferencia histórica o mediante refutaciones por disanalogías, y no mediante un cuestionamiento del enfoque analógico en sí. El marco analógico del fascismo, que muy a menudo depende de una creencia en el carácter extraordinario de este último, tiende a ocultar la potencialidad congénita del capitalismo para la gestión violenta de las crisis, así como su mutabilidad histórica y geográfica. Como ya he argumentado, reconocer las determinaciones raciales y coloniales constitutivas del capital implica también sensibilizar nuestra mirada histórica hacia el fascismo racial que a la vez ha precedido y condicionado los fascismos europeos de entreguerras. Como también ha apuntado Eley, el debate contemporáneo sobre el fascismo adquiriría

profundidad y alcance si reconociera los orígenes y formas múltiples del fascismo:

El fascismo comenzó en Asia Oriental tanto como en Europa, en África tanto como en las Américas. Estos fascismos desplegaron dinámicas políticas, atavíos ideológicos y prácticas similares, con efectos políticos convergentes. Su acceso parcial y desigualmente garantizado al poder estatal no es algo que los descalifique para reconocer su importancia, ya sea dentro de su región inmediata o en campos políticos transnacionales más amplios. Sin esta concepción global minuciosamente especificada perdemos mucho […]. El punto en realidad más importante es destronar los ejemplos nazi e italiano, en ningún caso para disminuir su importancia, sino para ver con mayor claridad el espacio político más amplio que ocupaban. Los años de entreguerras revelaron unas circunstancias convergentes de polarización política y crisis social en muchas y muy diversas partes del planeta, para las que el «fascismo» entonces aportó un lenguaje político compartido, ya fuera como una autodescripción asumida con presteza o como la etiqueta que se le adjudicaba a la oposición[4].

Pero complicar o transcender el marco analógico para nuestra exploración del fascismo en el tiempo presente puede requerir algo más que una expansión razonada de su alcance geográfico y de su rango histórico. Exigirá una consideración no solamente de las historias del fascismo, sino de sus temporalidades. El modo en el que situamos los fascismos en el tiempo histórico y si los discernimos o no en nuestro presente es también una cuestión de cómo los fascismos entendían su propio tiempo, su propio momento histórico y de cómo su visión expresaba una política del tiempo específica. Las diferencias en las concepciones históricas y en las temporalidades políticas podrían ofrecernos un prisma privilegiado para pensar las mutaciones novedosas del fascismo y sus materializaciones en el presente.

Para abordar la abrumadora cuestión del fascismo y el tiempo, podría ser útil distinguir entre tres niveles de abstracción y análisis.

Consciente de que las preposiciones pocas veces son inequívocas, llamaré a estos tres niveles el tiempo para el fascismo, el tiempo dentro del fascismo y el tiempo del fascismo.

Con el tiempo para el fascismo pretendo señalar los momentos o coyunturas históricas en los que el fascismo surge como una posibilidad, como un contrincante, como una solución. Aunque los desacuerdos acerca de los determinantes fundamentales del auge del fascismo siguen invadiendo los debates teóricos e historiográficos, hay un acuerdo amplio sobre que la temporalidad social de la crisis es central para la dinámica del fascismo. Preguntarse por el fascismo es invariablemente preguntarse también sobre las «crisis productoras de fascismo»[5]. Este tiempo para el fascismo podría de la misma manera percibirse como el ámbito de los análisis objetivos, socioeconómicos. Enseguida se hace evidente, sin embargo, que la temporalidad de la crisis –paradigmáticamente definida como «ese punto del tiempo en el que se debe tomar una decisión, pero que aún no se ha tomado», o como «una compulsión de juzgar y actuar bajo la presión del tiempo»– no puede purgarse nunca de su intensa carga normativa y subjetiva, algo que puede atisbarse también en la famosa reflexión de Antonio Gramsci sobre el interregno[6]. Y, por supuesto, tampoco puede desgajarse del hecho de que «las crisis que producen fascismo», aunque ancladas en las vicisitudes del valor y de la convicción del Estado, han sido también inextricables de la inminencia de la revolución social, del día después de la derrota militar o de los augurios del renacimiento nacional[7]. El tiempo para el fascismo, como el tiempo de crisis, es también un tiempo esencialmente antagonista, un choque de temporalidades.

Pero ¿qué ocurre si abordamos la cuestión del fascismo y el tiempo desde dentro, por así decirlo? Podríamos aquí hablar del tiempo para los fascistas, o mejor dicho, del tiempo dentro del fascismo. Mientras que, como ya he apuntado, ninguno de estos niveles puede aislarse por completo del resto, podemos sin embargo intentar circunscribir una dimensión «subjetiva» de la temporalidad fascista. ¿Cuál es el lugar de los imaginarios, representaciones y mitos temporales dentro de la ideología fascista? ¿Podemos identificar algo así como una fenomenología de la experiencia temporal que se adheriría a la subjetividad fascista? Aquí es donde podemos

localizar la síntesis disyuntiva del arcaísmo y el futuro dentro de los proyectos de renacimiento racial-nacional, definidos a su vez por una aceleración expansiva del conflicto y por su deseo de purgar la política fascista de cualquier obstáculo para la llegada de su autoidentidad.

Mediando entre el tiempo-crisis para el fascismo y las visiones y la experiencia del tiempo dentro del fascismo, hay un tercer nivel que podríamos llamar el tiempo del fascismo, su temporalidad objetivamente subjetiva, sus rasgos temporales inmanentes. Esta es la dimensión que Ernst Bloch exploró con presciencia en su excavación de la «acontemporaneidad» del fascismo, que ya hemos analizado en el primer capítulo de este libro, y que puede entenderse como el intento de pensar conjuntamente el papel de los desarrollos irregulares y combinados en la dinámica de aparición del fascismo con la desigualdad que determina las fantasías y subjetividades durante la agonía de una crisis que produce fascismo.

Voy a poner aquí entre paréntesis la cuestión del tiempo para el fascismo y la sintomatología comparativa de la crisis («objetiva») que produce fascismo; me centraré en el juego entre el tiempo («subjetivo») dentro del fascismo y el tiempo («objetivo-subjetivo») del fascismo. Antes de pasar a un ejemplo especialmente instructivo, aunque limitado, de este juego (el caso de Heidegger), puede ser útil sintetizar las múltiples facetas de la relación entre el fascismo y el tiempo de una manera relativamente portátil.

Surgiendo o interviniendo en una coyuntura de crisis, también percibida como un interregno político, como una consecuencia de la desigualdad que acompaña a la acumulación de capital y a sus formas y formaciones sociales, el fascismo moviliza acontemporaneidad (de identidades, experiencias, fantasías, etc.) en torno a un proyecto nostálgico de regeneración, palingenesia, renacimiento, basado en una idea del presente como decadencia, declive, degradación, consecuencia de una derrota. El fascismo habla a una pluralidad de tiempos que se relacionan con la multiplicidad de sus públicos. En su forma histórica, de entreguerras, combinaba una apropiación y una simulación del tiempo revolucionario (por ejemplo, el año 1 de la revolución fascista) con una visión milenarista (el Reich de 1.000 años)

reforzada por mitologías de la intemporalidad. Estas percepciones utópicas apocalípticas del tiempo filtran la subordinación del fascismo a las temporalidades capitalistas (las de la deuda, las ventas, la competencia, el tiempo de trabajo), de cuyas contradicciones trata de escapar en una huida hacia adelante, en una aceleración hacia una economía de guerra total, o mediante una desaceleración hacia una forma duradera de conservadurismo hiperreaccionario que sólo episódicamente movilice las energías ctónicas de la revolución conservadora.

El pasado se vuelve futuro:

Heidegger y la modernidad del fascismo

Tal vez el punto de identificación más evidente entre los fascismos pasados y los proto fascismos presentes sea claramente de carácter temporal. El emparejamiento cada vez más generalizado de una retórica del cataclismo y del declive nacional con las vagas promesas de un renacimiento (MAGA; el partido de Éric Zemmour, Réconquête; el fetichismo que siente Vox hacia la Reconquista; etc.), soldadas entre sí mediante la identificación de culpables extranjeros para la alienación general, ha llevado a muchos analistas de la extrema derecha contemporánea a basarse en la definición de Roger Griffin del fascismo como un «ultranacionalismo palingenésico». No hay duda de que los Leitmotivs radicales-conservadores del declive, la decadencia, la degradación, la derrota y la indigencia tienen una gran presencia en el discurso de la extrema derecha contemporánea, seguidos de cerca por las narraciones racistas del victimismo blanco y por las fantasías revanchistas de carácter terrorista. Pero ¿hay marcadores temporales claros que puedan distinguir entre el ambiente de la nostalgia autoritaria y el fascismo propiamente dicho?

En el siglo XX, uno de los rasgos distintivos del tiempo dentro del fascismo, y el que mantuvo alejados de él a muchos partisanos de la tradición, fue el carácter de su relación con el pasado, que adoptaba como punto de partida la negatividad radical de la crisis actual –la

derrota de la nación, la desaparición de las tradiciones, la corrupción de la raza–. Si había que reconquistar un pasado, sería únicamente en un futuro radicalmente revolucionado. Harootunian ha articulado perspicazmente este dilema:

Las concepciones fascistas de la temporalidad ya no estaban más arraigadas en el pasado, que a menudo se refiguraba en el presente por razones tácticas, que lo que lo estaba cualquier otra concepción de la modernidad que exigiera liberarse de las cargas de su pasado. Las políticas del tiempo construidas dentro de la modernidad concernían a la manera en la que las sociedades modernas lidian con las cuestiones del pasado dentro del presente y cómo eligen reconocer o exhibir su fuerza. La indeterminación percibida de un presente empírico y de un pasado ausente que está siendo continuamente convocado y mezclado con lo nuevo constituye no tanto una resistencia a la modernidad como la condición principal de lo que significa hacerse moderno[8].

Escribiendo a mediados de la década de 1930, Henri Lefebvre captó esta preferencia moderna del fascismo, negada por la mayoría de sus defensores, en la dialéctica negativa entre el ultranacionalismo nazi y la existencia de la nación alemana. En el recurso explícito al registro mítico por parte de ideólogos nazis como Alfred Rosenberg (que polemizaba contra los proveedores de una Realpolitik imperialista), Lefebvre discernía una creencia en que Alemania nunca fue, sino que se hace mediante una violencia sagrada e ideal, que no hay nación anterior a la labor sangrienta del soldado político y del condottiere ario. En último término, es un reconocimiento de que la raza en sí misma es una leyenda, mientras que la nación está «completamente fetichizada»[9]. El ultranacionalismo nazi debe presentar la nación como algo que no existe aún para hacer dinámica la «idea nacional». El mito de un pasado imposiblemente distante, en todas partes negado por un presente corrupto e únicamente salvable en un futuro revolucionario, define una temporalidad específica gobernada por un proyecto violento de purificación de sí mismo y exterminación del Otro. La convicción predominante de que «Alemania no es, se

hace» garantiza la obliteración de cualquiera de las comunidades y diferencias actualmente existentes, sacralizando una nación racial que vendrá dentro de un «futuro fugaz pero terriblemente exigente»[10]. Todo lo que es culturalmente sólido se funde en el futuro de la revolución racial:

La verdadera comunidad alemana está, por lo tanto, en total disolución. Bajo el pretexto de volver a las fuerzas profundas del alma, del suelo, del Lebensraum, todas las adquisiciones de la cultura alemana se combaten y destruyen por el bien de lo accidental y de lo primitivo […]. El nacionalismo sólo puede basarse ideológicamente sobre un mito de los orígenes más o menos capaz de ser transpuesto hacia el futuro; está irremediablemente opuesto a la cultura nacional[11].

La identificación que hace Peter Osborne de las políticas del tiempo inherentes al fascismo resulta aquí útil para captar la orientación hacia el futuro de este último, incluso en su forma más aparentemente arcaica o nostálgica. Osborne considera que el fascismo (incluyendo el nacional socialismo) se entiende mejor como una variante de esa ideología contrarrevolucionaria que es la revolución conservadora, que a su vez puede concebirse mediante la formulación de Jeffrey Herf de la modernidad reaccionaria; con la importante advertencia de que no tratemos esto únicamente como una contradictio in adjecto, sino que la aprehendamos como

la temporalidad moderna de la reacción per se una vez que la destrucción de las formas tradicionales de la autoridad social ha sobrepasado un punto determinado […]. Desde el punto de vista de la estructura temporal de su proyecto, el fascismo es una forma especialmente radical de revolución conservadora. El nacional socialismo era una vanguardia reaccionaria. Es aquí donde radica su pertinencia para la comprensión de la modernidad como una temporalización de la historia[12].

En diálogo con Osborne, Griffin ha apuntado que, una vez que atendemos al código de tiempo conservador-revolucionario del fascismo, «los rasgos centrales de sus temporalidades paradójicas en sus diversas manifestaciones de entreguerras encajan en su lugar», y así puede que estemos mejor equipados para reflexionar sobre la «temporalidad híbrida del fascismo»[13].

El propósito de la delineación que hace Osborne de la estructura temporal del fascismo como una variante de la revolución conservadora es, filosóficamente, dilucidar cómo la adhesión de Heidegger al nazismo (y su orientación metapolítica antes y después de 1933-1934) puede entenderse como la consecuencia de una subyacente política del tiempo. Osborne apunta correctamente que, a pesar de su distancia doctrinal con respecto a conservadores revolucionarios como Carl Schmitt, Ernest Jünger u Oswald Spengler –o a pesar del contraste de su «nacional socialismo de Friburgo», «espiritual», con el biologicismo racial nazi–; Heidegger compartía, tanto con el núcleo duro nazi como con los conservadores revolucionarios, un horizonte temporal-histórico, es decir, «un diagnóstico de la situación histórica mundial como una situación de crisis y declive, una definición nacionalista de su forma política (revolución conservadora como revolución nacional) y una esperanza en un futuro basado en una temporalidad revolucionaria de renovación bastante particular»[14]. Osborne plantea, de manera convincente, que la estructura temporal del nazismo como una versión de la modernidad política y la afín aunque irreductible a aquella de la modernidad filosófica de Heidegger pueden ambas proporcionar claves importantes para entender las políticas de la reacción, incluso en términos de la contradicción temporal performativa que caracteriza la modernidad reaccionaria en cuanto tal. Esta modernidad «mala» está plagada por la «contradicción interna a su estructura temporal». Como defiende Osborne:

Esta estructura –la estructura de la reacción radical dentro de la modernidad y contra ella– es por necesidad contradictoria, puesto que una de las cosas que busca revertir es la producción de esa misma temporalidad a la que está ella misma sometida. La reacción

radical no puede por menos de reproducir y, por lo tanto, de afirmar performativamente la forma temporal de la misma cosa a la que se enfrenta (la modernidad). De ahí la necesidad que tiene de representar de manera equivocada su estructura temporal ante sí misma como una especie de «recuperación» o de «regreso»[15].

A la inversa, al definir las condiciones de posibilidad de la historicidad del Dasein en el modo escolásticamente marcial de la «resolución precursora», Heidegger volteará «la temporalidad de la modernidad contra sí misma, combinando un sentido de la futuridad como la esencia de la existencia (transcendencia finita) con la idea de destino, para producir un punto de vista radicalmente reaccionario»[16]. Osborne opina que esto último no procede de un mero decisionismo (lo que alinearía a Heidegger con Schmitt bajo la categoría de «existencialistas políticos»), sino del concepto específicamente temporal de la repetición ya adelantado en Ser y tiempo[17]. Es aquí donde la historicidad se encuentra a sí misma subrepticiamente respaldada y sobredeterminada por la ideología de la historia nacional(ista):

El concepto heideggeriano de historicidad narrativiza la resolución como repetición: la repetición de la herencia de un pueblo. Proporciona así al Dasein una forma de identificación histórica con un sentido político concreto. En la historicidad auténtica, lo posible siempre (y solamente) regresa como la posibilidad de repetir el pasado, […] el presente se narra como crisis y declive (la pérdida del sentido de la vida), mientras que el futuro aparece dentro del horizonte de un «regreso a un nuevo comienzo» […]. En la cartografía de una narración específicamente nacional (y nacionalista) del sentido originario sobre la estructura existencial de la resolución, vía la repetición, [es] donde se puede encontrar la política de Ser y tiempo[18].

La ontología fundamental se expresa temporalmente como una ontología nacionalista. La nacionalización del ser y del tiempo –

junto con su religión marcial-sacrificial de la muerte– perdurará más allá de la desilusión que sufrió Heidegger con el nacional socialismo realmente existente. Esto resulta evidente, por ejemplo, en las observaciones con las que concluye sus conferencias del semestre de verano de 1943 sobre «El origen del pensamiento occidental: Heráclito»:

Sea cual sea la manera en la que se pueda unir el destino de Occidente, la prueba más grande y veraz de los alemanes no ha llegado aún: es decir, esa prueba en la que serán examinados por el ignorante en contra de su voluntad sobre si los alemanes están en armonía con la verdad del ser y sobre si son lo bastante fuertes en su disposición a la muerte para salvar lo originario […] de la pobreza espiritual del mundo moderno[19].

Una dimensión más de lo que Osborne denomina la «sobredeterminación de lo ontológico por lo óntico», por la filosofía según una variante sui generis del ultranacionalismo palingenésico, ha sido desenterrada convincentemente por William Altman en su estudio de Ser y tiempo como una oración fúnebre por los alemanes caídos en la Primera Guerra Mundial[20]. Altman se inspira en un discurso notable que Heidegger pronunció en la reunión por el veinticinco aniversario de su promoción del instituto en Costanza, que se centró en los compañeros de clase que habían muerto en la guerra de 1914-1918 y que está impregnado por completo de las categorías temporales de Ser y tiempo. A medida que lo óntico camina hacia adelante mediante la figura del Frontgemeinschaft (la comunidad del frente) y su camaradería, no es meramente una nación mítica o un Volk quien proporciona una especie de «contenido» retroactivo para la resolución precursora, sino la misma comunidad de batalla a la que el propio Heidegger no se ha unido, la llamada que él mismo no atendió. El carácter pasado empírico y el carácter factual historiográfico del conflicto es lo que hay que atravesar para reconquistar la historicidad de la mera historia. En su «oración fúnebre», Heidegger explicita la política reaccionaria de la repetición y la resolución que Osborne ha diseccionado. Como dice Heidegger a sus compañeros de clase que sobrevivieron:

Pues la Gran Guerra nos invade ahora por primera vez. Nuestro despertar ante los dos millones de muertos, en todas esas tumbas infinitas –que adornan las fronteras del Reich y de la Austria alemana como una corona misteriosa–, empieza únicamente ahora. La Gran Guerra se convierte hoy para nosotros, alemanes –para nosotros en primer lugar y en lugar destacado entre todos los pueblos–, en la actualidad histórica de nuestra existencia por primera vez. Porque la historia no es lo que ha sido ni tampoco lo que se presenta como tal, sino más bien lo que tiene que llegar y nuestra tarea al respecto de ello[21].

Lo que la revolución nacional de Hitler ha hecho posible «ahora», «por primera vez», es una actualización de la guerra de 1914-1918 como historia, con la idea de una misión o tarea futura[22]. Como apunta Altman con astucia, la naturaleza de esa futuridad que la repetición posibilita y que la «resolución precursora» actualiza es revelada a traición por la expresión de Heidegger de «este acontecimiento gigantesco que llamamos la Primera Guerra Mundial»[23]. Hablar de una Primera Guerra Mundial en 1934 como algo que nos invade a «nosotros», «ahora» y «por primera vez» es efectuar otro movimiento de tensión en la política del tiempo, es transmutar la temporalidad indefinida, traumatizada, angustiada pero también aliviada de la era de la posguerra (Nachkriegzeit), en un interregno temporal entre dos guerras (Zwischenkriegzeit), en el que se puede responder la llamada a la «resolución precursora [literalmente que corre hacia adelante]», es decir, a la guerra futura, a la Segunda Guerra Mundial. Una vez que ha subsumido por completo el Mitsein (ser-con) dentro de un Front- y Volkgemeinschaft –dentro de una generación producida por esa «vinculación de sí misma con la voluntad» del Führer–, el discurso de Heidegger en su reunión de 1934 imagina directamente y convoca la repetición de la Guerra Mundial:

Nosotros, los que pertenecemos a esta camaradería completamente mística con nuestros camaradas muertos; nuestra generación es el

puente hacia la victoria espiritual e histórica en la Gran Guerra. Pero solamente lo que ha sido preparado con mucha antelación puede construir desde los cimientos para el futuro lejano; solamente lo que ha sido decidido y que se mantiene permanentemente en esa decisión es capaz de decidir por los siglos lejanos. Las simples opiniones y teorías no son eficaces, los programas y organizaciones no tienen poder de vinculación, solamente lo tiene esto: corazón con corazón y hombro con hombro[24].

Esta cursilería marcial procedente de uno que fue gandul, como argumenta convincentemente Altman, ilumina no obstante la estructura temporal del formidable §74 de Ser y tiempo. Mientras que un détournement o una reocupación de este último para los fines de una política del tiempo no reaccionaria no resulta inimaginable, es importante tener presente cómo el matrimonio del destino y la futuridad que define la historicidad del Dasein se posibilita no solamente por la estructura temporal de la revolución conservadora, sino por la orientación hacia la Gran Guerra y su «repetición» que definía esa tendencia ideológica[25]. El discurso de la reunión sin duda parece traducir (de vuelta) las contorsiones neologistas del §74 de Ser y tiempo a un lenguaje de la Frontgemeinschaft (o al de la pomposa aproximación de Heidegger a este lenguaje).

Cuesta no escuchar los ecos belicosos cuando Heidegger escribe en Ser y tiempo que la

auténtica repetición de una posibilidad de existencia que ya ha sido –la posibilidad de que Dasein pueda escoger su héroe– se funda existencialmente en la resolución precursora; pues en la resolución se elige la elección que nos libera para la lucha por lo que ha de venir y para la fidelidad a lo que debe ser repetido[26].

Cuando lee las palabras de Heidegger de 1927 a través del intento de repetir 1914 en el discurso de 1934, Altman nos da una pista

importante de la estructura temporal del conservadurismo revolucionario de Heidegger, de su «fascismo privado». Al explicar la afirmación de Heidegger de que «si el destino constituye la historicidad primordial del Dasein, la historia tiene su peso esencial dentro […] de la ocurrencia auténtica de la existencia que emerge del futuro del Dasein», Altman escribe:

Sólo porque ha elegido explícitamente repetir su Helden [héroes] ese «legado propio» del individuo resuelto se convierte en su «destino». La paradoja temporal central en este pasaje surge del hecho de que el pasado repetible se convierte en el futuro para un «Dasein destinal» […] mediante la decisión explícita de la Wiederholung [repetición]. La decisión de abrazar el pasado se convierte en una misión (Auftrag) para el futuro, una misión a la que se le da el sencillo nombre de «destino». Para decirlo llanamente: el pasado se convierte en el futuro[27].

Este futuro destinal es tal vez la forma más sofisticada, aunque críptica, de esa «nacionalización de la eternidad»[28] que recorre la ideología revolucionaria conservadora, como lo apuntaba también Pierre Bourdieu cuando observaba que:

La pirueta verbal que permite escapar del historicismo afirmando la historicidad esencial de lo existente e inscribiendo la historia y la temporalidad dentro del Ser, es decir, dentro de lo ahistórico y de lo eterno, es el paradigma de todas las estrategias filosóficas de la revolución conservadora en lo que a la filosofía se refiere. Estas estrategias se basan siempre en una superación radical que permite que todo quede conservado detrás de la apariencia de que todo ha cambiado[29].

DIFERENCIA Y REPETICIÓN EN EL FASCISMO

La repetición, entendida como el acto definidor de un Dasein conservador-revolucionario, subyace bajo el proyecto para un «nuevo comienzo» singularmente alemán, que Heidegger defendió hasta el final de la guerra. El destino futuro, revelado por la «libertad-hacia-la muerte», es el sello temporal, el tiempo-mito de su modernidad filosófica-política bajo coacción[30]. Una de las condiciones de posibilidad ideológicas de este proyecto metafísico, como apunta Osborne, es una no reflexibilidad radical en lo que respecta a las estructuras temporales de la modernidad capitalista, que la revolución conservadora y el fascismo buscan nominalmente trascender, pero que los conforma a cada paso.

Kojin Karatani ha apuntado que, allí donde el primer volumen de El capital cartografiaba las compulsiones de repetición inmanentes al modo de producción capitalista, El 18 Brumario de Luis Bonaparte, la obra de Marx de 1851, ofrece duraderas ideas sobre las compulsiones de repetición del Estado-nación –siempre que entendamos que la repetición histórica es una cuestión de «forma (estructura) y no de acontecimiento (contenido)»–[31]. Más que un mero síntoma de la persistencia del Ancien Régime, el bonapartismo (y el fascismo como su avatar del siglo XX) debería percibirse como una representación o repetición de la soberanía absoluta, entendiendo que «el Estado mismo surge dentro de la crisis del parlamentarismo representativo o de la economía capitalista. El emperador y el führer son sus personificaciones y no son otra cosa que el regreso de lo reprimido»[32]. La historia de la democracia liberal seguirá siendo ininteligible si no atendemos a esta estructura de repetición. Lo mismo se puede decir del fascismo, entendido como una solución específica a los callejones sin salida inmanentes de la representación política. Karatani apunta:

La democracia representativa surge mediante la eliminación del monarca absoluto, pero contiene dentro de sí un hueco que no puede rellenarse. La «compulsión de repetición» dentro del sistema de la democracia moderna se enfrenta con la tarea de rellenar ese hueco en tiempos de crisis. […] Al pensar en el fascismo, o en la trayectoria política actual, es de una importancia decisiva que todo

esto surja únicamente mediante la representación en unas elecciones generales[33].

Abarcando tanto el tiempo dentro del fascismo y el tiempo del fascismo –para seguir empleando las distinciones que apuntamos antes–, el proyecto de abrirse paso hacia el pasado, de hacer que la nación originaria (racial) exista por primera vez, se conforma por su relación contradictoria con la temporalidad de destrucción creativa del capital, del ahora y de lo nuevo. Pero deberíamos también prestar atención a cómo el renacimiento de un deseo violento de regresar, la repetición de una política de la repetición, se vuelve posible tanto en el ámbito de la economía capitalista como en el de (su) Estado nación[34]. Como ha apuntado Harootunian:

La relación con la forma mercancía [es] lo que falta en la mayoría de las explicaciones del fascismo y ofrece una explicación plausible para su capacidad de regresar puntualmente, así como para su propia supresión de la historia a cambio del misterio del mito y del origen (como la forma nación misma) y de su predilección por la repetición[35].

Si el fascismo puede captarse como el deseo organizador de un «capitalismo sin capitalismo», entonces es, de manera crucial, un capitalismo que reniega de la temporalidad capitalista, tapando el tiempo de la mercancía con el tiempo de la revolución espiritual, el tiempo de las ventas con el del renacimiento racial-nacional[36]. Y, podríamos añadir, esta relación, y sus determinantes temporales, está también imposibilitada para el pensamiento revolucionario conservador y fascista mismo, que evade el tiempo del capital, subrepticiamente coagulado en agentes míticos e impersonalmente diabólicos como la «máquina» o la «tecnología», o en fantasías racializadas y conspiratorias de una racionalidad nómada, «globalista» y calculadora[37].

Podríamos, por lo tanto, relacionar de manera acorde, mediante el

problema de la repetición, el tiempo dentro del fascismo (la figura de una huida hacia adelante hasta lo arcaico, el «futuro destino» como el sello del ultranacionalismo palingenésico) con el tiempo para el fascismo, entendido en términos del «estatus de la acumulación capitalista y de su propensión a producir crisis en todas partes bajo la forma de una desigualdad estructuralmente determinada, más que simplemente dar testimonio de las señales de detención y retraso» y, más específicamente, con un ojo puesto en el presente, entendido como «la repetición que impulsa el liberalismo que, en su nuevo avatar neoliberal, está incluso más decidido a superar los "defectos" de la incompletitud recurriendo a unas medidas aún mayores para satisfacer el apetito de un mercado autorregulado, que fomenta la desigualdad»[38]. Mediando entre las visiones fascistas y las crisis productoras de fascismo está ese nivel objetivo-subjetivo que he denominado el tiempo del fascismo. Este es el ámbito de la vida social y psíquica de la desigualdad que explora Harootunian y es aquí donde las manipulaciones temporales del fascismo han ejercido la mayor parte de su fuerza y su fascinación, más que en las modernidades reaccionarias filosóficas-políticas (y estéticas) que buscaron liderar a los líderes como los líderes lideraban a las masas y que no lo consiguieron.

Pues si el fascismo es, de hecho, una ideología «carroñera», que recoge «resquicios de romanticismo, liberalismo, las nuevas tecnologías e incluso el socialismo», también reclama y recombina sus imaginarios y estilos temporales, así como los que proceden de las posiciones ideológicas contiguas o precursoras (el nacionalismo racial, el tradicionalismo, el antisemitismo, el imperialismo racial, etc.)[39]. El fascismo era capaz (y sigue siéndolo) de hacer un arma a partir de una especie de incoherencia estructurada en sus imaginarios políticos y temporales, modulándolos para alistar y azuzar a diferentes fracciones de clase y, por lo tanto, captando, desviando y corrompiendo las aspiraciones populares. En 1921, el propio Mussolini había publicitado audazmente el «super relativismo» del fascismo, en sintonía con la supremacía moderna de la relatividad sobre el objetivismo (incluyendo las ciencias y especialmente en estas). Su declaración, floridamente rimbombante, demuestra que no hay nada especialmente «posmoderno» en la mezcla de la violencia autoritaria con el eclecticismo y la ironía (a no ser que queramos etiquetar el fascismo mismo de posmoderno):

Para quienes presumen de ser siempre ellos mismos, nada hay más relativista que la mentalidad fascista y la acción fascista. Si el relativismo y el movimentismo universal (mobilismo) son equivalentes, nosotros, los fascistas, que siempre hemos manifestado nuestra nada escrupulosa arrogancia (strafottenza) hacia los nominalismos en los que los farisaicos hipócritas de otros partidos se adhieren como los murciélagos a las vigas; nosotros, que hemos tenido el valor de hacer añicos todas las categorías políticas tradicionales y denominarnos a nosotros mismos, dependiendo del momento, aristócratas y demócratas, revolucionarios y reaccionarios, proletarios y antiproletarios, pacifistas y antipacifistas, somos en realidad los relativistas par excellence y nuestra acción resuena directamente en los movimientos más actuales del espíritu europeo[40].

Podemos, por lo tanto, hablar del pluralismo y del relativismo temporal del fascismo, donde se emiten marcadores temporales diferentes, ritualizados o simbolizados, para diferentes receptores a través de los múltiples públicos del fascismo. Tan pronto como el regreso de la crisis capitalista suscita la política reaccionaria de la repetición, también saca a la luz una multiplicidad, no necesariamente coherente ni cohesiva, de experiencias y fantasías de un pasado perdido de orden y jerarquía, surgidas a medida que las resoluciones imaginarias de la crisis acompañan los movimientos políticos para proteger las fuerzas del capital. El desafío para cualquier resolución fascista de la crisis es llevar a cabo las articulaciones o las síntesis disyuntivas que la permitan mediar entre el tiempo del resentimiento o del revanchismo (el tiempo de la identidad y, desde luego, de la raza) y el tiempo de la acumulación (el tiempo del valor) a la vez que recurre a un archivo desordenado de imaginarios y experiencias sedimentadas temporalmente.

Como el crítico literario brasileño Roberto Schwarz ha señalado en una entrevista reciente hablando de la «neorregresión» del Brasil de Bolsonaro, el problema al que volvemos a enfrentarnos es el de «la combinación, en momentos de crisis, de lo moderno y de lo más

antiguo de lo antiguo», el resurgir de una «solución retrógrada-modernizadora […] que permitió al capitalismo avanzar, mientras que la sociedad seguía entregada a las mismas desigualdades de siempre», precisamente mediante la movilización de imaginarios temporales aparentemente anacrónicos[41]. Cuando intentamos entender las temporalidades del fascismo, no podemos simplemente regodearnos en su carácter de modernidad bajo coacción, sino que debemos prestar atención a la manera en la que la vida social está atravesada por temporalidades plurales. La estructura de clases de la sociedad moderna está ensombrecida por múltiples tiempos culturales e históricos que no existen de manera sincronizada, aunque acaban por ser articulados o «formalmente subsumidos» bajo el tiempo del capital. Como vimos en nuestro debate sobre la teoría de la temporalidad fascista de Bloch, en el primer capítulo de este libro, esa asincronicidad está en sí misma condicionada material e históricamente y las amalgamas de arcaísmo y futurismo de hoy no son las mismas que las de la década de 1930. Pero las ideas de Bloch siguen resonando hoy. Su intención era oponerse al fascismo como un timo de plenitud, a la vez que tomarse en serio la necesidad de esa plenitud humana y social que había sido apresada y desviada para sus propósitos de dominación. Entre los tesoros que desenterró el fascismo también estaba la utopía. Y la actitud carroñera fascista debía contrarrestarse con el rescate comunista.

LA CONTRARREVOLUCIÓN SIN LA REVOLUCIÓN

Aunque no se puede decir que en las nuevas ecologías discursivas y comunicativas del fascismo escasee la nostalgia de una modernidad fascista dispuesta a hacer un pastiche de la modernidad reaccionaria y de los futurismos arcaicos, se puede argumentar que el tiempo de las actuales encarnaciones del fascismo no es un uno revolucionario, sino un tiempo a la vez con un carácter tardío y uno incipiente, como hemos analizado en nuestra exposición sobre el fascismo racial. Esta temporalidad puede entenderse en términos de la cohesión agrupada de potencialidades fascistas dispares bajo condiciones de crisis, pero también en relación con las formas adoptadas por la reacción en tiempos no revolucionarios. Así como

las lentes de las necesidades de la acontemporaneidad necesitan ajustarse a las diferentes modalidades de la desigualdad en nuestro presente, de la misma manera deben hacerlo las del carácter incipiente, que se repite aquí con una diferencia.

Podríamos preguntarnos qué es lo que el fascismo tardío está tratando de prevenir. Aquí es donde la superestructura a veces parece sobrepasar la base, como si las fuerzas y fantasías que antaño fueron funcionales para la reproducción de una clase dominante y un orden racial hubieran alcanzado ahora una especie de autonomía[42]. No hay en el horizonte una amenaza política inminente para la reproducción del capitalismo, por lo que las tendencias fascistas contemporáneas manifiestan el extraño espectáculo de lo que, en una variación sobre los análisis de la década de 1970 de Angela Y. Davis y Herbert Marcuse sobre las nuevas caras del fascismo, podríamos llamar una contrarreforma preventiva, lo que se evidencia en los pánicos sobre la «teoría crítica de la raza», la «ideología de género» y otras cosas semejantes[43].

En un registro un poco más optimista, que las reformas progresistas o liberales puedan parecerles a los racistas y los reaccionarios como señales de una distopía comunista que está prácticamente aquí podría interpretarse también como el reconocimiento distorsionado de los rasgos utópicos que exigen ser sacados con dinamita del continuo reformista. Un ideal para la izquierda podría ser convertirse en aquello que sus enemigos creen que es ya, es decir, una empresa estratégicamente ingeniosa y sistemática que busca minar la civilización blanca, occidental, cristiana, capitalista y patriarcal en todas las instituciones de la sociedad.

En la medida en que la contrarreforma preventiva busca también captar un malestar difuso expresado por las patologías del capitalismo tardío[44], figuraría bajo la apariencia del protofascismo

esa estrategia cambiante de las alianzas de clase, donde un impulso populista y anticapitalista inicialmente potente se readapta gradualmente a los hábitos ideológicos de una pequeña burguesía,

que en sí puede desplazarse cuando, con la consolidación de un Estado fascista, el poder efectivo pase de nuevo a las manos de los grandes negocios[45].

Este protofascismo, del tipo que los reaccionarios modernos como Wyndham Lewis alababan, se definía en sí mismo en contra del marxismo, de la «posición tabú» que estaba obligado tanto a repeler como a desplazar, a la vez que se consideraba a sí mismo como «el crítico implacable de las distintas ideologías de la clase media y del sistema parlamentario en el que encuentran representación»[46].

Orbitando en torno a los foci fantásticos del «marxismo cultural» y de las conspiraciones izquierdistas relacionadas, por una parte, y las del «globalismo» (o de las «elites metropolitanas»), por la otra, nuestro propio protofascismo tardío también opera en el espacio ambiguo abierto por la incoherencia estructural entre sus posturas antisistémicas y su espíritu antiantisistémico (el anticomunismo sin el comunismo es uno de los síntomas más tragicómicos del «carácter tardío» del fascismo). Este es el espacio en el que «una crítica del capitalismo puede desplazarse y orientarse en la dirección de la ideología clásica pequeño burguesa», caracterizada por sus fantasías regresivas de armonía social, de las jerarquías morales y de la hegemonía de la propiedad sin las inescrutables abstracciones y dinámicas desestabilizadoras del capital financiarizado[47].

Si el fascismo de entreguerras era «un nuevo movimiento con prisa», a la vez buscando desesperadamente la tradición y obsesionado con «la velocidad del tiempo», sus actuales epígonos se caracterizan por un ritmo y un impulso mucho menos inequívoco[48]. Aunque no está carente de su propio tiempo-mito deteriorado, histórico o conspiratorio («el cuarto giro», «el gran reemplazo», «el gran reinicio»), este germina en el contexto de una crisis más distendida. Incluso si no localizamos nuestro problema actual en el contexto de un largo declive que comienza en la década de 1970, merece la pena señalar que el tiempo que ha pasado entre el desplome del crédito de los años 2007-2008 y la fecha de hoy equivale a la duración completa del fascismo alemán. Aunque dotado de una franja agresiva, «aceleracionista», que interpreta la creencia impotente de que una carnicería espectacular podría

desencadenar sublevaciones en masa, el tiempo de la fascistización contemporánea es, en general, más relajado, más ambivalente, más conservador que revolucionario en sus fantasías. Está embelesado por el espejismo de la «regeneración con la seguridad» y con el regreso no tanto del futuro arcaico de lo sublime de la nación y la raza venideras como de los restos de modernidad de un paquete de posguerra, uno cuya condición de posibilidad, irónicamente, era la derrota del fascismo.

---

[1] Karl Polanyi, «The Fascist Virus», n.d. [manuscrito de la década de 1930], [kpolanyi.scoolaid.net:8080/xmlui/handle/10694/658]; Harry Harootunian, «The Future of Fascism», Radical Philosophy 136, 2006, p. 32.

[2] Harry Harootunian, «A Fascism for Our Time», The Massachusetts Review, 6 de enero de 2021, [massreview.org]. Sobre la idea de Levi del fascismo y sus vidas posteriores, véase mi epílogo a la novela gráfica de Matteo Mastragostino y Alessandro Ranghiasci, Primo Levi, A. Toscano (trad.), Toronto, Between the Lines Books, 2021.

[3] Geoff Eley, «What is Fascism and Where Does it Come From?», History Workshop Journal 91, 2021, pp. 6, 1, 15-16.

[4] Ibid., p. 8.

[5] Ibid., pp. 7, 15-19; véase también Geoff Eley, «What Produces Fascism: Preindustrial Traditions or a Crisis of a Capitalist State», Politics & Society 12: 1, 1983, pp. 53-82.

[6] Reinhart Koselleck, «Crisis», Journal of the History of Ideas 67: 2, 2006, p. 361; Reinhart Koselleck, «Some Questions Regarding the Conceptual History of “Crisis”», en The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts, Todd Presner, Kerstin Behnke y Jobst Welge (trad.), Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 244.

[7] Según Roger Griffin, el «corazón afectivo del fascismo genérico se animaba con la sensación de que un proceso sísmico, elemental,

de palingenesia ultranacionalista estaba teniendo lugar, barriendo para siempre la decadencia, de manera que los fascistas sentían estar en el umbral de una nueva era, testigos de un nuevo amanecer del que surgiría un nuevo hombre (acompañado de una nueva mujer fascista), un nuevo imperio o un imperio revitalizado, una nueva civilización que regeneraría la nación, la raza o incluso a Occidente en su totalidad». Roger Griffin, «Fixing Solutions: Fascist Temporalities as Remedies for Liquid Modernity», Journal of Modern European History 13: 1, 2015, p. 17; véase también, en el mismo número, Claudio Fogu, «The Fascist Stylisation of Time», pp. 98-114.

[8] Harootunian, «The Future of Fascism», p. 25.

[9] Henri Lefebvre, Le nationalisme contre les nations, Michel Trebitsch (ed.), París, Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 154.

[10] Ibid., p. 155.

[11] Ibid., p. 157.

[12] Peter Osborne, The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde, Londres, Verso, 1995, pp. 164-165.

[13] Griffin, «Fixing Solutions», 15 y 16. Merece la pena seguir la sugerencia de Griffin: «Se podría emplear con provecho algún esfuerzo académico en analizar con mayor precisión la relación entre el atractivo popular (o la falta de este) de los mitos concretos del renacimiento y la eternidad en el corazón de cada uno de los proyectos fascistas y la específica crisis temporal que cada nación estaba experimentando en el periodo de entreguerras» (p. 21). Véase también Roger Griffin, Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler, Basingstoke, Palgrave, 2007 [ed. cast.: Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler, Madrid, Akal, 2010].

[14] Osborne, The Politics of Time, p. 163.

[15] Ibid., p. 167.

[16] Ibid., p. 169.

[17] Karl Löwith, «The Political Implications of Heidegger's Existentialism» [1946], en The Heidegger Controversy: A Critical Reader, Richard Wolin (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 1991.

[18] Osborne, The Politics of Time, pp. 172-173.

[19] Martin Heidegger, Heraclitus: The Inception of Occidental Thinking and Logic: Heraclitus's Doctrine of the Logos, Julia Goesser Assaiante y S. Montgomery Ewegen (trad.), Londres, Bloomsbury, 2018, p. 135.

[20] Para clarificar esta terminología, véase Jan Slaby, «Ontic (Ontisch)», en The Cambridge Heidegger Lexicon, Mark A. Wrathall (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 542: «Lo óntico concierne a las propiedades y características concretas de un ente, en contraste con lo ontológico que pertenece al modo específico en que un ente de cierto tipo tiene sus características. En su etapa temprana y media Heidegger distingue entre lo óntico (Ontisch) y lo ontológico (Ontologisch), puesto que su movimiento fundacional es mantener los entes (Seiendes) conceptualmente distintos del ser (Sein)». William H. F. Altman, Martin Heidegger and the First World War: Being and Time as Funeral Oration, Lanham, Lexington Books, 2012.

[21] Martin Heidegger, «The Reunion Speech», en Altman, Martin Heidegger and the First World War, p. 288.

[22] Hay resonancias interesantes entre el discurso de la reunión de Heidegger y el artículo de 1934 de Carl Schmitt exaltando la supremacía jurídica de Hitler inmediatamente después de la noche de los cuchillos largos. Véase Carl Schmitt, «The Führer Protects the Law: On Adolf Hitler's Reichstag Address of 13 July 1934», en The Third Reich Sourcebook, pp. 64 y 66.

[23] Altman, Martin Heidegger and the First World War, p. 288.

[24] Heidegger, «The Reunion Speech», p. 290.

[25] Véase Domenico Losurdo, Heidegger and the Ideology of War: Community, Death, and the West, Marella y Jon Morris (trad.),

Amherst, Nueva York, Humanity Books, 2001.

[26] Citado en Altman, Martin Heidegger and the First World War, pp. 186-187.

[27] Altman, Martin Heidegger and the First World War, pp. 192-193.

[28] Griffin, «Fixing Solutions», p. 18.

[29] Pierre Bourdieu, The Political Ontology of Martin Heidegger, Peter Collier (trad.), Stanford, Stanford University Press, 1991, pp. 62-63.

[30] Osborne, The Politics of Time, p. 174. Pensemos también en la cáustica observación del filósofo vietnamita Trân Đuc Thao: «En la descomposición de la sociedad burguesa que ha sido causada por la crueldad del monopolio imperialista, el lema "libertad-para-la-muerte" se le ofreció a la arruinada pequeña burguesía como la justificación definitiva de su posición como pequeña burguesía». Phenomenology and Dialectical Materialism, Daniel J. Hennan y Donald V. Morano (trad.), Robert S. Cohen (ed.), Dordrecht, D. Reidel, 1986 [1951], p. xxviii.

[31] Kojin Karatani, «On The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en History and Repetition, Seiji M. Lippett (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 2. Véase también «Buddhism and Fascism», en el mismo volumen.

[32] Karatani, «On The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», p. 15.

[33] Ibid., pp. 16 y 10.

[34] Sobre el estilo fascista de «hacer historia», véase Fogu, «The Fascist Stylisation of Time». Fogu cita esta sorprendente respuesta de Mussolini a la crítica de Benedetto Croce del Concordato con el Vaticano: «No sería raro, caballeros, que junto a los gandules de la guerra encontráramos a los gandules de la historia que, habiendo fracasado –por muchas razones y quizá por efecto de su impotencia creativa– en producir el acontecimiento, es decir, en hacer la

historia antes de escribirla, más tarde consuman su venganza disminuyéndolo sin ninguna objetividad ni vergüenza» [cursivas mías]. Contrastemos el voluntarismo de Mussolini con la visión cargada de destino de Hitler, en un discurso de campaña de 1933: «Es en último término indiferente qué porcentaje de la población alemana haga historia. Lo único que importa es que nosotros seremos los últimos en hacer historia en Alemania». Citado en Reinhart Koselleck, Futures Past: On the Semantics of Historical Time, Keith Tribe (trad. e introducción), Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 203.

[35] Harootunian, «Fascism for Our Time», p. 27.

[36] Véase mi «Capitalism without Capitalism. Fascism According to Žižek», Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas 23: 3, 2020, pp. 365-373.

[37] Véase Peter Trawny, Heidegger & the Myth of a Jewish World Conspiracy, Andrew J. Mitchell (trad.), Chicago, University of Chicago Press, 2015.

[38] Harootunian, «The Future of Fascism», p. 28.

[39] Mosse, The Fascist Revolution, p. 36.

[40] Benito Mussolini, «Relativismo e fascismo», Il Popolo d'Italia 279, 22 de noviembre de 1921, p. 8.

[41] Roberto Schwarz, «Neo-Backwardness in Bolsonaro's Brazil», New Left Review 123, 2020, pp. 25-38.

[42] Para una hipótesis de investigación interesante que se basa en el psicoanálisis lacaniano para dar cuenta de este exceso superestructural, véase Dolar, «A propósito del fascismo». Dolar apunta que «el fascismo es la forma de reproducción social en la que la supervivencia y la afirmación de la dominación social del capital monopolista es posibilitada por la promesa de una dominación imaginaria en el campo de los mecanismos del significante» (p. 69).

[43] Aunque reconozco que «ideología de género» es una

construcción y un meme reaccionario, a diferencia de la teoría crítica de la raza que es una tradición del trabajo académico emancipador, escribo «teoría crítica de la raza» entre comillas para señalar cómo la extrema derecha estadounidense la ha construido como un hombre del saco, que debe extirparse mediante la legislación de todos los niveles del sistema educativo.

[44] Mikkel Bolt Rasmussen, Late Capitalist Fascism, Cambridge, Polity, 2022.

[45] Fredric Jameson, Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist, Londres, Verso, 2008 [1979], p. 15.

[46] Ibid.

[47] Ibid.

[48] George L. Mosse, The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism, Madison, The University of Wisconsin Press, 2021 [1999], p. 110. Tengamos en cuenta también las afiladas reflexiones de Koselleck sobre la afición de Hitler por el «autoultimátum» como definición de una política nazi «fabricada bajo la obligación de una aceleración que está en relación inversa con los espacios del tiempo y de la eternidad en cuyo nombre defiende estar actuando». Koselleck, Futures Past, p. 203.

VI. IDEAS SIN PALABRAS

Estadísticamente, el mito es de derechas. Ahí es esencial; bien alimentado, grácil, expansivo, parlanchín, se reinventa sin cesar […]. El oprimido hace el mundo, tiene únicamente un lenguaje activo, transitivo (político); el opresor lo conserva, su lenguaje es plenario, intransitivo, gestual, teatral: es el Mito. El lenguaje del primero busca la transformación, el del segundo busca eternizar.

Roland Barthes, Mitologías

CARTOGRAFÍA DE LA CULTURA DE DERECHAS

¿Cómo y por qué la ecología actual de la reacción se alimenta primariamente de conflictos, o «guerras», que se enmarcan como culturales, incluso cuando, como en el caso del Leitmotiv de una clase obrera blanca olvidada, la superestructura no es nada más que un sueño febril de la base? En este capítulo querría abordar estas cuestiones tomando una cierta distancia del marco de estos problemas en términos de pánicos morales en las redes sociales y de su falsa inmediatez, basándome en cambio en una fuente poco conocida, pero extremadamente fecunda, para pensar los destinos y los futuros de la derecha radical: el libro de 1979 Cultura di destra (Cultura de derechas) del germanista y mitólogo italiano Furio Jesi (1941-1980).

La obra singular y proteica de Jesi empieza únicamente ahora a abrirse camino en los debates anglófonos[1]. Jesi comenzó su extraordinariamente precoz carrera erudita siendo aún adolescente, como egiptólogo y arqueólogo, después de abandonar los estudios secundarios (su primer libro sobre los cuentos y las leyendas de la antigua Roma, en coautoría con su madre, se publicó cuando tenía

quince años; su tratado sobre cerámica egipcia a los diecisiete). Después publicó estudios monográficos de una perspicacia única sobre Rousseau, Brecht, Bachofen, Kierkegaard, así como docenas de ensayos densos, amenos e iconoclastas sobre temas que van desde la obra de su antiguo mentor, el mitólogo húngaro Karl Kerényi, hasta los escritos de Elias Canetti y Ezra Pound. Cultura di destra se publicó un año antes de la muerte de Jesi como consecuencia de una fuga de gas accidental en su casa, y en medio de una temporada extremadamente violenta –tanto desde el punto de vista físico como el discursivo– en la política italiana, que culminaría, un mes y medio después de la muerte de Jesi, con el bombardeo de la estación de tren de Bolonia, una masacre que se imputó a terroristas de extrema derecha, algunos de los cuales se inspiraban en textos que abordaba Cultura, como los de Julius Evola o Giorgio Freda[2].

Entre las razones para recurrir al libro de Jesi cuatro décadas después, en esta coyuntura mórbida, no es la menor de ellas la que tiene que ver con las vidas recombinantes de una derecha esotérica revolucionaria-conservadora en nuestras esferas mediáticas metastatizadas. La observación de Jesi sobre los hábitos logorreicos de los guardianes reaccionarios del conocimiento secreto y de elite es aún pertinente: «La mayoría de los sabios del esoterismo moderno […] se han pasado la vida proclamando que su sabiduría era inaccesible e incomunicable mediante palabras, mientras que, al mismo tiempo, eran los más prolíficos de entre los polígrafos». Hoy no solamente contemplamos la recuperación y reimpresión de gente como Evola, Oswald Spengler, Ernst von Salomon y otros, sino el resurgir de la cultura de derechas en general, entendida esta, como declaraba Jesi en una entrevista de 1979 con el semanario italiano L'Espresso, como esa «cultura en la que se declara que hay valores por encima de toda discusión, indicados por la mayúscula inicial, por encima de todo la Tradición y la Cultura, pero también» –subrayando la forma derechista de buena parte de la cultura autodescrita como izquierdista– «Justicia, Libertad, Revolución. Una cultura, en otras palabras, compuesta de autoridad, de seguridad mitológica acerca de las normas del conocimiento, de la enseñanza, del mando y de la obediencia». Esta cultura es una en la que «el pasado se convierte en una especie de papilla procesada [pappa omogeineizzata] que puede modelarse y preparase de la manera

más útil posible»[3].

Jesi captó la producción, hipóstasis y circulación de estos potentes significantes vacíos y con mayúsculas en una fórmula procedente del último libro de Spengler, Jahre der Entscheidung (La hora de la decisión), escrito antes, pero publicado inmediatamente después del ascenso de Hitler al poder. En el prefacio de ese libro –que Jesi no estudia, por otro lado, pero al que volveremos más adelante–, Spengler escribió: «Eso que tenemos en nuestra sangre por nuestra herencia –es decir, las ideas sin palabras– es lo único que da permanencia a nuestro futuro»[4]. Jesi defiende que los hombres de la cultura de la derecha radical y fascista:

tuvieron a su disposición un genuino lenguaje literario apropiado para las «ideas sin palabras». No era un lenguaje que hubieran inventado. Era un lenguaje creado en el seno de la cultura burguesa, madurado a lo largo de las relaciones con el pasado que esa cultura había configurado, y que estaba listo para usarse[5].

La tesis de Jesi se encapsula en la siguiente formulación:

El lenguaje de las ideas sin palabras domina en lo que hoy se imprime y se dice, y sus acepciones impresas y habladas –en las que aparecen recurrentemente esas palabras que han sido lo suficientemente espiritualizadas como para poder servir como vehículos para ideas que requieren no-palabras– pueden también encontrarse en la cultura de quienes no quieren estar en la derecha, es decir, de quienes deberían recurrir a palabras que sean lo suficientemente «materiales» como para ser el vehículo de las ideas que exigen palabras. Esto parte del hecho de que la mayor parte de nuestra herencia cultural [patrimonio], incluso la de quienes de ninguna manera quieren estar en la derecha, es un residuo cultural de la derecha[6].

A pesar de su tendencia a revolcarse en clichés vacíos y en símbolos insulsos de pertenencia, la cultura de la derecha, en opinión de Jesi, es formalmente esotérica en este nivel lingüístico, puesto que se basa en un «esqueleto de ideas morfológicas y sintácticas, que mantiene unas relaciones precarias, temporales y aproximativas con las palabras»[7]. La continuidad que subyace bajo la cultura de la derecha y su impregnación a lo largo de la soi-disant izquierda no es, según Jesi, una continuidad de palabras, sino que está dictada por

la elección de un lenguaje de ideas sin palabras, que supone que uno puede realmente hablar –entendiendo hablar y al mismo tiempo taparse con la esfera secreta del símbolo– aunque lo haga sin palabras, o mejor sin preocuparse demasiado por símbolos tan modestos como las palabras, a menos que sean consignas, eslóganes. De ahí la desenvoltura en el uso de estereotipos, clichés, fórmulas recurrentes; no es únicamente una cuestión de empobrecimiento cultural, de un vocabulario objetivamente limitado a fuerza de ignorancia: el lenguaje que se usa es, por encima de todo, el de las ideas sin palabras, y se puede contentar con unos pocos términos o sintagmas: lo que importa es la circulación cerrada del «secreto» –de los mitos y rituales– que el orador comparte con los oyentes, y que todos los participantes en la asamblea o en el colectivo tienen en común[8].

LA RELIGIÓN DE LA MUERTE

Un año antes de la publicación de Cultura, Jesi había publicado una edición corregida de la traducción de Evola de 1957 de La decadencia de Occidente, de Spengler, en la que había colaborado con sus colegas de la Universidad de Palermo (su primer puesto académico, después de haber trabajado principalmente en editoriales). Su introducción, que se ha cortado en ediciones posteriores, fue criticada con dureza por parte de quienes vieron erróneamente en ella una especie de polémica lukacsiana, al estilo

de La destrucción de la razón del filósofo húngaro, en lugar de la brillante y políticamente cargada investigación filológica que es en realidad. En esta introducción, Jesi analizaba el nexo de la poética y de la mitología en el Múnich de principios del siglo XX –donde Spengler escribió La decadencia y donde vivió hasta su muerte en 1936– y su impacto formador sobre la atención histórica-filosófica que prestaba el pensador alemán a los «ritmos del tiempo del secreto, marcados por las estaciones del mito»[9]. Jesi identificaba en los debates en torno a la obra del jurista, mitólogo y autor de Mother Right, Johann Jakob Bachofen, algunas de las fuentes de la apropiación por parte de Spengler de un tema clave en la poética de la «Alemania secreta» y en la cultura de la derecha más en general, la religio mortis, la religión de la muerte[10].

Como escribía Jesi: «El Bachofen de Spengler era el connoisseur de los símbolos funerarios de una religión de la muerte a la que pertenecían los héroes, pero los héroes derrotados, […] un poder que se encuentra en continua interacción con la derrota»[11]. Jesi argumentaba que el concepto de «círculos culturales» (Kulturkreise) y

las estaciones del paso parabiológico de las culturas son, para Spengler, esquemas para una apreciación de la historia que tenga en su núcleo la experiencia de la muerte y de la derrota. La cultura se hace consciente de sí misma en el instante en la que se autodestruye o en el que es destruida por una fuerza que contiene en sí misma el germen de su propia extinción[12].

El pesimismo de Spengler «basa su elocuencia oracular y su epistemología de la clarividencia sobre las ambiciones de la pura profecía en el ámbito de la religio mortis»[13]. En este horizonte ideológico, la derrota se transfigura en el sacramento de una religión política de la muerte. En ningún otro lugar es más enfáticamente evidente esta simbología de la derrota que en las líneas que cierran su obra de 1931 Man and Technics, donde, después de profetizar la superación inevitable de la civilización blanca «fáustica» por parte de la revolución del mundo de color,

Spengler declama:

Hemos nacido en estos tiempos y debemos seguir con valor el sendero hasta nuestro destino final. No hay otro camino. Nuestro deber es aguantar las posiciones perdidas, sin esperanza, sin rescate, como aquel soldado romano cuyos huesos se encontraron en el dintel de una puerta de Pompeya, que, durante la erupción del Vesubio, murió en su puesto porque se olvidaron de relevarle. Eso es la grandeza. Eso es lo que significa ser un pura sangre. El fin honorable es lo único que no se le puede arrebatar a un hombre[14].

El tema de una «religión de la muerte» literaria, mitológica y política está en el corazón de la anatomía de la cultura de la derecha que hace Jesi. Ya había llamado la atención de Jesi en su libro Alemania secreta y en sus muchos escritos sobre Thomas Mann, y fue central, de una manera semejante, en su relación crítica con el poeta y novelista Cesare Pavese, quien, en calidad de coeditor, junto con el filósofo y etnólogo Ernesto de Martino, de la famosa La collana Viola (la «colección de estudios religiosos, etnológicos y psicológicos») de la editorial Einaudi, encargó y supervisó traducciones de Kerényi, Eliade, Frobenius, Jung, Lévy-Bruhl y otros, que tendrían un efecto desmesurado en los debates críticos sobre mitología en la Italia de la posguerra. Mucho antes de que la publicación de las páginas de sus cuadernos secretos escritos durante la guerra revelaran a un Pavese abierto a la fascinación de los motivos fascistas, Jesi había discernido ya en el escritor piamontés –cuya adhesión al Partido Comunista Italiano en 1945 no había sido el menor de los golpes de efecto culturales del PCI– el efecto de una religio mortis alimentada por la poesía y la literatura alemana de inicios del siglo XX[15]. De hecho, allí donde Pavese solía presentar sus influencias etnológicas como una revisión ilustrada sobre las potencias oscuras del mito, Jesi veía en ellas la marca de esa manipulación literaria de los materiales mitológicos que caracterizaba la galaxia poética e intelectual de la «Alemania secreta». Como programáticamente declaraba Jesi en su ensayo de 1964 sobre «Pavese, el mito y la ciencia del mito»:

Alemania secreta: no parece demasiado brusco definirla como esa religión de la muerte que era doblemente «secreta», tanto porque procede del «secreto» más interior de los poetas como porque está perennemente enmascarada detrás de las defensas de la conciencia excepto, tal vez, en el caso de Rilke. Una Alemania «pública», más que «secreta», demostraba con la ideología nazi su intento de probar y apropiarse de esa corriente secreta y convertirla en una realidad social y popular, despojándola de su estatus como propiedad de los círculos indudablemente «aristocráticos» en los que hasta entonces había vivido. La repugnancia de Kerényi y Mann, enfrentados a las manifestaciones de las juventudes nazis, es testimonio de una hostilidad que se desarrollaba entre la Alemania «pública» y la «secreta», cuando la primera quiso tomar posesión de la segunda[16].

Jesi criticaba los disfraces (mascherature) que recibía la religión de la muerte en manos de figuras como Mann y Kerényi, aunque nunca dudó de la autenticidad de su antifascismo. De la misma manera, veía en los esfuerzos de Pavese por vivir y escribir trágicamente, y en su posterior suicidio, una inflexión particular de la religio mortis, basada en la pérdida irrevocable del mito vivido, colectivo, ahora desacralizado y reducido a las mitologías personales de la infancia, lo que conduce a una incapacidad de rescatar el tiempo histórico mediante la técnica ritual del festival antiguo, en la que este último, la festa, se entiende como el foro carnal, encarnado, para la experiencia del mito. Incapaz de los «compromisos fáusticos» y de las mistificaciones oportunas que permitieron a Mann crear suntuosos tapices mitológicos en obras como José y sus hermanos, las novelas de Pavese solamente podían retratar imágenes residuales desvaídas de un festival ahora imposible, simulacros de iniciación, en un mundo en el que las palabras emblemáticas estaban ahora despojadas de su eficacia mágico-religiosa, mientras que su propia trayectoria poética y personal tenía como su «norma dinámica […] la sustitución del mito del festival con el mito del sacrificio»[17]. El comunismo de Pavese, del mismo modo, dominado por los temas del deber, del sacrificio y de la culpa (no siendo la menos

importante de esta culpabilidad su propia falta de compromiso en tiempos de guerra, su evasión de la Resistencia), también podía verse como ensombrecido por una religio mortis de este tipo.

Pero allí donde Pavese buscaba producir una poética que fuera «la teorización moral de la necesidad de actuar y de vivir incluso aunque la ciudad esté desacralizada y el tesoro sagrado del campo ya no fuera accesible», una en la que el vínculo entre el ethos y el mythos adoptara la forma de un sacrificio humano (figural y personal) al final de un festival profano, la cultura de la derecha que Jesi analiza en el libro de 1979 mantendría una relación mucho menos trágica y mucho más instrumental con el corazón secreto, aunque vacío, de la máquina mitológica[18].

GANAR MURIENDO

El primero de los dos ensayos que componen Cultura di destra, «La cultura de la derecha y la cultura de la muerte», es un ejemplo supremo del «conocimiento por composición» que definía el arte filológico de Jesi. Empezando por una evaluación del consumo del «lujo espiritual» evidente en la manipulación de los «valores eternos y metamórficos» de un pasado indefinido en una revista de diseño del movimiento Jugendstil, Jesi navega por las disquisiciones de Frobenius sobre la ciencia alemana, sobre los apuntalamientos raciales del primitivismo, el simbolismo funerario; la figura de Jack el Destripador en los escritos de Frank Wedekind y Aleister Crowley, y el cuento de E.T.A. Hoffman Der Vampir leído como un texto alegórico-profético sobre el nazismo alemán. También comenta la pérdida del centro que caracteriza la escenografía y la arquitectura monumental del nazismo, entendida como «rituales defensivos de “fundación”» y el pánico judeófobo en el corazón del régimen nazi, incluyendo las investigaciones ocultistas y etnológicas del Ahnenerbe de Himmler, el instituto de investigación de las SS para el estudio de la «herencia ancestral», en el que Jesi atisbaba «la mitología de matar y ser matado como el procedimiento de la aceleración y el advenimiento de la fundación de un nuevo reino, de una nueva ley, de un hombre nuevo». A la vez que registra en el

nazismo los rasgos de la instrumentalidad burguesa y de la dominación capitalista, Jesi no duda en tomarse en serio la idea de un esoterismo nazi, que es la contención del núcleo exterminador-sacrificial de una religio mortis de derechas. Vista desde esta perspectiva, la «religión y la mitología de la muerte son la reacción defensiva y trágica –pero no desesperada– de aquellos que, como los protagonistas del poder y el ritualismo nazi, se sienten abandonados, acosados, "envenenados" por adversarios que, a su vez, se proclaman elegidos»[19].

Pero las frases más incisivas de Jesi acerca de la religio mortis de la derecha no se basan en el nazismo ni en el fascismo italiano –con su frialdad pequeño burguesa y su cinismo frente a la mitología y su «superficial misticismo de muerte» que esconde «un cinismo interesado, vitalista y optimista»–, sino en la Falange española y en la Guardia de Hierro rumana[20]. Es en referencia a esta última cuando Jesi aborda el nexo entre mito, muerte y política en los escritos de Mircea Eliade –cuyo libro Yoga Jesi había editado y se había sorprendido porque Eliade había percibido su edición como un «pérfido ataque» por parte del joven erudito italiano[21]–. Comparada con la mezquindad de la proclama franquista «¡Abajo la inteligencia. Viva la muerte!» que había gritado el general José Millán-Astray contra Miguel de Unamuno en el aula magna de la Universidad de Salamanca en 1936, la Guardia de Hierro rumana y sus ayudantes intelectuales presumían de una mezcla mucho más embriagadora que incluía el cristianismo ortodoxo, el esoterismo no cristiano, las referencias al orfismo de la antigua Tracia, la antropología racista y telúrica del auténtico hombre rumano, el antisemitismo y el antioccidentalismo.

Pero Jesi se centra especialmente en el erotismo fúnebre de la versión de Eliade de una balada rumana sobre Master Manole, el cuento de un albañil obligado a emparedar a su propia esposa para terminar una construcción. Jesi señala el pasado fascista de Eliade, entonces recién revelado: sus escritos sobre la redención del grupo étnico en la «revolución legionaria» de la Guardia de Hierro, su elegía a la muerte de su líder Corneliu Zelea Codreanu, su obra como agregado cultural en Lisboa para ese mismo Gobierno que deportó a miles de judíos, pero también el descubrimiento de Eliade «del hombre no europeo y de su universo espiritual», que para Jesi

no era un antídoto del fascismo racial. Pero la prueba principal de Jesi radica en esa exquisitamente sacrificial lógica de ganar muriendo (vincere morendo) que discierne en el núcleo de la cultura de derechas y que convierte a la leyenda del albañil Manole en la «verdadera hieros logos [palabra sagrada] de esa religión de la muerte». Esta es la «ideología» común a múltiples mitos del sacrificio que el propio Eliade resumió de esta manera:

Para que una construcción dure (una casa, un logro técnico, pero también una empresa espiritual) debe estar animada, es decir, debe recibir tanto vida como un alma. La «transferencia» del alma es únicamente posible mediante un sacrificio; en otras palabras, por una muerte violenta. Podemos incluso decir que la víctima continúa su existencia después de la muerte, ya no en su cuerpo físico, sino en el cuerpo nuevo –la construcción– que ella ha «animado» mediante su inmolación; podemos incluso hablar de un «cuerpo arquitectónico» que sustituye a un cuerpo de carne. La transferencia ritual de la vida mediante un sacrificio no se confina a las construcciones (templos, ciudades, puentes, casas) y otros objetos utilitaristas: las víctimas humanas se inmolan también para garantizar el éxito de una empresa o incluso la longevidad histórica de una empresa espiritual[22].

Desarrollando, en una dirección original e inquietante, las ideas de Horkheimer y Adorno acerca del carácter mimético del antisemitismo, Jesi se dispone a continuación a identificar el «mensaje secreto» de la doctrina de Eliade –el concepto de que los mitos y las religiones son el producto de la retirada de Dios de este mundo– como basada en último término en una apropiación de la doctrina cabalística judía. Esta última, a su vez, encontraría su expresión más intensa en las herejías mesiánicas de Sabbatai Zevi y Jakob Frank, donde así como «Dios “se retira” para que la creación pueda tener lugar, el Mesías infringe la ley para que pueda producirse la epifanía de la nueva ley»[23]. Jesi identifica incluso una coincidencia paradójica entre los autorretratos místicos de los perseguidores y del perseguido, entre el tema de ganar muriendo en la derecha sacrificial y el nexo judío mesiánico de la culpa y la

transgresión. Aquí radica «el carácter trágico de la condición [de Zevi, el santo pecador]: la ley que él transgredía debía ser transgredida para la nueva ley del reino nuevo»[24]. En la estela del autoexilio de Dios, y mediante la apropiación perversa y subrepticia de esta tradición esotérica judía, surge aquí, en las especulaciones de Eliade sobre las religiones del sacrificio, una figura del mártir fascista, que elige abrazar la culpa para acelerar así la llegada del nuevo mundo.

FASCISMOS ESOTÉRICOS Y EXOTÉRICOS

El segundo ensayo de Cultura di destra, «El lenguaje de las ideas sin palabras», retoma el motivo spengleriano de las ideas sin palabras para explorar la relación entre un fascismo sagrado esotérico y uno profano exotérico, en la idea de que estos no se solapan con la distinción, entonces común en Italia, entre un fascismo respetable «a medida» y uno violento y plebeyo. Aquí Jesi se mueve ampliamente a lo largo de las producciones de la derecha radical, desde los estudios obsequiosos de los voluntarios europeos de las SS y sus vínculos con la tradición ocultista de los templarios y los magos hasta el prefacio de Julius Evola a Los protocolos de los sabios de Sión, pasando por la erotización de Mussolini en las novelas fascistas del ventennio. Retomando el tema de las tareas inútiles y de la apología viril de la derrota, a la vez que referenciaba las bombas y los asesinatos del neofascismo, Jesi señalaba: «No podemos de ninguna manera excluir esto: que al menos algunas de las acciones terroristas de los últimos años han sido proyectadas como tareas inútiles por los instructores y maestros de la Tradición, que han conducido a los neófitos a creer que eran en sí mismas tareas útiles para ellos»[25].

La constelación en la que Jesi sitúa el nexo de la década de 1970 entre tradición y terror demuestra un deseo de mapear el ámbito indefinido de las ideas sin palabras –que cubre lo sagrado y lo profano, lo esotérico y lo exotérico– en regiones que nos obligan a renunciar al consuelo que supondría tratar la cultura de derechas como el monopolio único de los fascistas declarados o de los nazis.

El montaje desacralizador de Jesi de varios especímenes sintomáticos del lenguaje de las ideas sin palabras coloca a Evola –en un tiempo alabado por el político neofascista Giorgio Almirante como «nuestro Marcuse»– en contigüidad con un meticuloso análisis de dos discursos que conmemoran al poeta nacional Giosué Carducci pronunciados por el abuelo materno de Jesi, Percy Chirone[26]. A esto le sigue una filología brillantemente cáustica de un destacado producto de la industria cultural italiana del siglo XX, Liala, un autor superventas de novelas románticas folletinescas (y socio del poeta y precursor fascista Gabriele d'Annunzio) y una transición cáustica hacia un perfil periodístico del CEO de Ferrari y aristócrata Luca Cordero di Montezemolo. ¿Qué es lo que agrupa a estas figuras aparentemente heterogéneas? Un determinado empleo lingüístico del pasado que orbita en torno a significantes del «lujo» material y espiritual, ambos con la connotación de elite, pero diseñados para el consumo general. Este es un lenguaje invadido por actos de devoción al fetiche de la propiedad espiritualizada, incluyendo la espiritualización típicamente fascista de la industria misma –una estetización de la economía que tenazmente reniega de la impersonalidad y del automatismo del capital–. Pero también gira en torno a símbolos preciosos, a los fetiches del lujo de la derecha: «el Grial, las flores simbólicas, el zodiaco, la esvástica, la cueva, el laberinto, el arco iris, etc.»[27].

Aunque atraviesa géneros dispares (panfletos metapolíticos para iniciados, elogios fúnebres, literatura de masas) y se dirige a públicos diferentes (adeptos a la tradición, patriotas o masones, amas de casa pequeño burguesas), todos los textos que estudia Jesi registran la «necesidad ideológica de igualar las diferencias que la historia plantea en el pasado y manipular un valor compacto, uniforme y sustancialmente indiferenciado», un valor que, en los discursos del abuelo de Jesi, circula a través de fórmulas tan vagas y protofascistas como «un rostro masculino», «orgullo viril», «momentos de destino histórico»[28]. El valor aquí equivale al valor militar, así como al valor de un «objeto valioso». El lenguaje de la derecha opera como un bien de lujo, pero también lo hace su imagen indiferenciada, sacralizada y vacía de la muerte buena y deseable. Es la desdiferenciación del pasado como valor lo que le permite circular con tanta facilidad en el presente. Este es un lenguaje que se basa en todo un aparato cultural heredado que es

«tecnificado» y «transformado en un fetiche cultural, sacro y exotérico»[29]. Los elementos culturales están como homogeneizados: en esta papilla, en esta comida de bebés, que se declara preciada pero también digerible por parte de las clases moderadamente educadas, ya no hay contrastes reales, filos, espinas o asperezas[30].

Es un idioma de lugares comunes líricos presentado como un «modelo de claridad», entendible para todo el mundo. Suena con el atractivo íntimo, afectivo, de las vaguedades a lomos del cliché de las novelas románticas de Liala, que operan con un lenguaje que es eficaz hasta el punto de que no es racionalmente comprensible, sino que se capta emocionalmente:

Si realmente fuera comprensible, no tendría esa mágica eficacia, únicamente nos haría pensar y por lo tanto trabajar, y nos obligaría a ejercitar nuestra capacidad para entender lo que está ocurriendo. El lenguaje de Liala no lo entienden en absoluto sus lectores; pero para todos sus lectores es un fetiche que les sirve para darles placer, y especialmente el placer que procede de la reducción de la fatiga que produce pensar[31].

El lenguaje de la derecha declara claridad, pero canaliza lo oscuro, camufla su repugnancia por la historia bajo la adoración de un pasado gloriosamente vacío, mientras «su inmovilismo realmente parecido al de un cadáver finge ser una fuerza vital perenne»[32].

BRUTALIDAD GRATUITA

En un diálogo tácito, sin duda, con la crítica de Walter Benjamin de la estetización de la política por parte del fascismo, la sección final del estudio de Jesi sobre la cultura de la derecha emprende una lectura paralela de dos gigantes de la literatura parafascista:

Gabriele d'Annunzio y Luigi Pirandello. Su punto central es el tema, ya ensayado en el tratamiento de la cultura neofascista, de la «brutalidad del gesto inútil». Jesi presenta a D'Annunzio, en contraste con sus legiones de seguidores, como una figura en cierto modo liminal, incluso trágica, que, aunque fuera un maestro en la tecnificación de los materiales mitológicos, parece darse cuenta, a pesar de sí mismo, de que el pasado del mito no puede manipularse a voluntad. A pesar de su histrionismo político, «más allá del pasado indiferenciado que continuamente manipulaba [D'Annunzio], se alzó contra un pasado compuesto de hipóstasis claramente diferenciadas, un pasado perdido»[33]. Esta tonalidad de pérdida irrecuperable, de derrota metafísica y metahistórica –ya señalada en la introducción de Jesi a Spengler y en el esoterismo neofascista de Evola y sus epígonos–, caracteriza la tarea inútil, el matrimonio de derechas entre el pesimismo y el activismo. Esta es una postura garantizada por la referencia a un pasado homogeneizado y cristalizada como una práctica de brutalidad. Como comenta Jesi:

Todo el lujo espiritual de la cultura de la derecha se corresponde con una brutalidad del comportamiento público y privado, social y familiar. Esto no les parecerá en absoluto gratuito a sus apologistas, siempre que estos últimos estén satisfechos con el pasado indiferenciado en el que fabrican fetiches de la virilidad, de la fuerza heroica, del sacrificio hasta la muerte, de la disciplina, la jerarquía, la patria y la familia para defenderlos como sus posesiones acorazadas, y siempre que crean que la papilla que manipulan es verdaderamente el presente eterno de la vida (el verdadero pasado atemporal, ergo el verdadero presente)[34].

Este es el marco o, mejor dicho, el estilo que es común, por ejemplo, a D'Annunzio y al «fascismo sagrado y esotérico» que orbita en torno a Evola. Es el estilo del ganar muriendo, de la autoinmolación homicida, de un «heroísmo» mórbido y sacrificial, que, por supuesto, como señala Jesi, es eminentemente manipulable para fines profundamente exotéricos, como da fe el papel que desempeña ese «derecho sagrado» en la «estrategia de tensión» del

Estado profundo italiano. Tareas inútiles para idiotas útiles. Pero que las cosas sean comunes no quiere decir que sean homogéneas; la capacidad filológica de Jesi para distinguir entre las modalidades de la cultura, el lenguaje y la poética de la derecha se encuentra entre las mayores lecciones que podemos aprender de él –como vemos, por ejemplo, en su diferenciación clínica entre la estética brutalizadora de la tarea inútil en D'Annunzio y Pirandello–. Mientras que en el caso de D'Annunzio es una mistificación didáctica, teñida de tragedia y orientada hacia las revelaciones cósmicas del futuro, «la de Pirandello es una brutalidad inútil sin mistificación, porque es una brutalidad convertida en inútil, en nihilista y en profundamente exotérica por la pérdida de cualquier pasado colectivo y, por lo tanto, de cualquier futuro»[35]. Más pruebas, si se necesitaran pruebas, de que la violencia fascista no está en relación ni con lo sagrado ni con lo profano, y de que la religio mortis puede tener sus vidas posteriores estético-políticas incluso después de la desaparición de la religión.

MIEDO DE UN PLANETA NEGRO

Aunque escribía en una ecología mediática radicalmente diferente de la nuestra, no creo que sea necesario reelaborar por qué las reflexiones de Jesi sobre el nexo entre la estética de la tarea inútil, la religio mortis y el lenguaje de las ideas sin palabras pueden proporcionarnos herramientas con las que pensar nuestro propio presente –ese género grotesco que es el manifiesto prolijo, autocompasivo y plagiado del varón solitario que dispara a las masas podría ser un testimonio suficiente[36]–. Pero me gustaría concluir este capítulo en un sentido algo diferente, demorándome un poco más en las ideas sin palabras de Spengler.

De hecho, Jesi no dice demasiado sobre el libro del que sacó esa formulación. Recurro ahora a una reseña anónima de la edición original de La hora de la decisión, publicada en Il Popolo d'Italia en diciembre de 1933. La reseña resume la tesis del libro, con bastante fidelidad, de la siguiente manera:

Que el mundo está amenazado por dos revoluciones: una blanca y una de color. La revolución blanca es la «social» y es el resultado catastrófico del colapso de la civilización en el siglo XVIII y la llegada del reino de las masas, especialmente de las que se apiñan –sin alma ni rostro– en las grandes ciudades, un proceso que tuvo lugar en el siglo XIX, bajo el signo del liberalismo, de la democracia, del sufragio universal y de lo que se conoce globalmente como demagogia. La otra revolución es la de los pueblos de color, que, siendo más prolíficos que los pueblos de la raza blanca, con el tiempo los superarán. Por lo tanto, para nosotros, europeos del siglo XX, se plantea la cuestión: ¿qué hacer? Spengler no da una respuesta clara a esta cuestión agonizante.

El autor de la reseña es Benito Mussolini, que había fundado en 1914 Il Popolo d'Italia como su periódico intervencionista. Su anonimato le concedía licencia para citar los pasajes en los que el pensador alemán conservador-revolucionario elogiaba su propio liderazgo, emblemático del «cesarismo» que Spengler había anunciado, ya en los tiempos de La decadencia, como la única política capaz de dar forma al mundo informe, declinante, de una «civilización» tardía («civilización» en oposición a «cultura», en esa diada clave para el pensamiento conservador revolucionario). Tal vez sea más importante destacar, en términos de las divergencias ideológicas dentro de la derecha, que Mussolini subraya la incompatibilidad de la noción spengleriana de raza y de ese «espíritu vulgar, darwinista o materialista, que hoy está de moda entre los antisemitas de Europa y América»; una clara pulla al nuevo régimen alemán, con cuyas políticas genocidas él se alinearía cinco años más tarde con la promulgación de las leyes raciales, encontrando así un programa común para la contrarrevolución blanca a escala mundial.

No había sido este el primer punto de contacto importante entre Spengler y Mussolini. En 1928 ambos habían escrito prólogos para la traducción italiana de un libro escrito por un joven demógrafo y discípulo de Spengler, Richard Korherr: Retroceso de los nacimientos, muerte de los pueblos[37]. Mussolini había abordado

a Korherr por mediación del consulado italiano después de leer su libro en alemán. El prólogo de Mussolini, a la vez que le da un capirotazo a Korherr por sus imprecisiones sobre la demografía italiana y se hace eco de las melancólicas profecías de Spengler sobre los efectos de los megalopolitas intelectuales que viven de la salud biopolítica de las naciones, destaca por la centralidad que concede a la amenaza que se cierne y que plantean las «naciones más oscuras»[38]. Anticipándose al discurso contemporáneo sobre el «gran reemplazo» y el «genocidio blanco» –con todas las tareas brutales e inútiles que inspiran–, Mussolini, de manera inverosímil, coloca en el centro de sus advertencias sobre el colapso demográfico de la Europa blanca y sobre las «razas prolíficas» en su puerta el ejemplo de la «ultrafértil» población afroamericana en Estados Unidos[39]. Cita una revuelta en Harlem en julio de 1927, «apenas domada» después de una noche de violentos encuentros con la policía, que se encontró frente a «masas compactas de negros»[40]. El libro de Korherr de 1935, Desnatalismo: una advertencia al pueblo alemán, predecía el declive blanco mediante la inferencia de los registros estadísticos de la antigua Grecia y Roma, y tenía un prólogo de Heinrich Himmler[41]. En 1943, en calidad de inspector jefe de la Oficina Estadística de las SS, entregó a Himmler un informe titulado La solución final a la cuestión judía, calculando para su jefe la disminución de la población judía en los territorios controlados por el nazismo hasta la fecha.

Como deja claro La hora de la decisión, las ideas sin palabras que encuentran su razón no racional en la concepción nostálgica-aristocrática de la raza de Spengler (como etnia, crianza, superioridad) son inseparables del miedo absorbente, aunque no siempre innombrado, que ese ideólogo del supremacismo blanco Lothrop Stoddard –una referencia importante del libro de Spengler– llamó The Rising Tide of Color, en una reacción explícita a las predicciones de Du Bois en «Las raíces africanas de la guerra», sobre la «guerra de la línea de color». Como apunta el texto de Spengler de 1933, la raza, y especialmente la idea nebulosa y todopoderosa de la blanquitud, es la quintaesencia de la «idea sin palabras», el vacío palpitante en el corazón de la máquina mitológica de la derecha.

[1] Tres de sus libros han sido traducidos al inglés hasta ahora: Furio Jesi, Spartakus, introducción de Andrea Cavalletti, Alberto Toscano (trad.), Calcuta, Seagull, 2013; Secret Germany: Myth in Twentieth-Century German Culture, introducción de Andrea Cavalletti, Richard Braude (trad.), Calcuta, Seagull, 2021; y Time and Festivity: Essays on Myth and Literature, Andrea Cavalletti (ed.), Cristina Viti (trad.), Turín, 2021. Véase también el número especial de Theory & Event dedicado a la obra de Jesi: Theory & Event 22: 4, 2019.

[2] Sobre Evola, Freda y las teorías de la derecha radical de la posguerra en Italia, véase Francesco Germinario, Tradizione, mito, storia. La cultura politica della destra radicale e i suoi teorici, Roma, Edizioni Carocci, 2014.

[3] Furio Jesi, Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista, Andrea Cavalletti (ed.), Roma, Nottetempo, 2011. p. 287. Sobre Jesi y la cultura de la derecha, véanse también Andrea Cavalletti, «Demolish Right Wing Culture», Ill Will, 2 de junio de 2021; Enrico Manera, Wu Ming 1 y Giuliano Santoro, «Il più odiato dai fascisti. Conversazione su Furio Jesi», Giap, 15 de enero de 2013, [wumingfoundation.com]; Enrico Manera, «Myth and Right-wing Culture in Furio Jesi», Theory & Event 22: 4, 2019, pp. 1.069-1.081; Kieran Aarons, «Genealogy of Far-Right Accelerationism», en Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale 1/2022 – Furio Jesi: Mitopolitica, Emanuele E. Pelilli y James R. Martel (eds.), Roma, Donzelli, 2023, pp. 261-294.

[4] Oswald Spengler, The Hour of Decision, Part I: Germany and World Historical Revolution, (trad.) Charles Francis Atkinson, Londres, George Allen & Unwin, 1934, p. xiii. El original dice: «Was wir von unseren Vätern her im Blute haben, Ideen ohne Worte, ist allein das, was der Zukunft Beständigkeit verspricht». El libro de Spengler puede ahora encontrarse en la editorial Rogue Scholars Press, proveedora de textos variados de Mishima, Céline, Jünger y de otro tipo más vulgar y degradado como el provocador pseudonietzscheano «Bronze Age Pervert».

[5] Jesi, Cultura di destra, p. 25.

[6] Ibid. Ferraresi cita El lobo estepario de Hermann Hesse (1928),

comentando que los intelectuales alemanes «sueñan todos con un discurso sin palabras que exprese lo inexpresable y dé forma a lo informe», Franco Ferraresi, Threats to Democracy: The Radical Right in Italy After the War, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 261n1. Sobre el deseo nazi de purificar el lenguaje para extraer «las imágenes detrás de las palabras», véase Michaud, The Cult of Art in Nazi Germany, p. 171. Para un diagnóstico del fascismo como el reino de las palabras sin ideas, una «fábrica del vacío», véase Franco Venturi, «Il regime fascista», en Trent'anni di storia italiana (1915-1945). Lezioni con testimonianze presentate da Franco Antonicelli, Turín, Einaudi, 1961.

[7] Jesi, Cultura di destra, p. 26.

[8] Ibid., p. 28. En una entrevista sobre su edición de la Decadencia de Spengler, Jesi señalaba que la máquina mitológica funciona igualmente bien en la derecha y en la izquierda, «y con el mismo ritmo». Sin embargo, la derecha ha ejercido mucha menos autocensura en este ámbito, dando lugar, por lo tanto, a «un conjunto de exposiciones, reflexiones y manipulaciones extremadamente variado y articulado; un complejo de testimonios más profundos y más diferenciados de los que pueden encontrarse en la "izquierda" en lo que se refiere al funcionamiento de la máquina mitológica.» Furio Jesi, «Microscopio e binocolo sulla cultura di destra. Furio Jesi sul libro di Spengler», L'Ora (Palermo), 7 de septiembre de 1978.

[9] Furio Jesi, «Introduzione», en Oswald Spengler, Il Tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale, Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone y Furio Jesi (eds.), introducción de Furio Jesi, Julius Evola (trad.), Milán, Longanesi & C., 1978, p. xviii.

[10] Sobre Bachofen, véanse también Furio Jesi, Mito, Milán, ISEDI, 1973 (reimp. Turín, Aragno, 2008), y Bachofen, Andrea Cavalletti (ed.), Turín, Bollati Boringhieri, 2005.

[11] Jesi, «Introduzione», en Il Tramonto dell'Occidente, p. xxv.

[12] Ibid., p. xxv.

[13] Ibid., p. xxxi.

[14] Oswald Spengler, Man and Technics: A Contribution to a Philosophy of Life, Charles Francis Atkinson (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1931, p. 104.

[15] Cesare Pavese, Il Taccuino segreto, Francesca Belviso (ed.), Turín, Nino Aragno, 2020. El cuaderno secreto de Pavese se publicó por primera vez en el periódico turinés La Stampa el 8 de agosto de 1990, causando enorme controversia y consternación en la izquierda cultural italiana.

[16] Jesi, Cultura di destra, p. 159.

[17] Furio Jesi, Letteratura e mito, Turín, Einaudi, 1968; nueva edición con introducción de Andrea Cavalletti, Turín, Einaudi, 2002, p. 175.

[18] Ibid., p. 166.

[19] Jesi, Cultura di destra, pp. 91, 97 y 93. Hay interesantes resonancias entre el análisis de Jesi y el estudio de Jack Bratich sobre la dimensión «homi-suicida» de la cultura contemporánea de extrema derecha, en Bratich, On Microfascism.

[20] Ibid., p. 91.

[21] Véase la entrada del 6 de junio de 1979 en el diario de Mircea Eliade, Journal, IV: 1979-1985, Mac Linscott Ricketts (trad.), Chicago, University of Chicago Press, 2018; para el trabajo de Jesi sobre Eliade, véase Mircea Eliade, Lo yoga. Immortalità e libertà, Furio Jesi (ed.), Giorgio Pagliaro (trad.), Milán, Rizzoli, 1973. Para datos sobre el debate abierto sobre Eliade y el fascismo, véanse Philip Ó Ceallaigh y Bryan Rennie, «Mircea Eliade and Anti-Semitism», Los Angeles Review of Books, 13 de septiembre de 2018; también Mark Weitzman, «“One Knows the Tree by the Fruit That It Bears”: Mircea Eliade’s Influence on Current Far-Right Ideology», Religions 11, 2020, [mdpi.com].

[22] Mircea Eliade, «Master Manole and the Monastery of Arges», en Zalmoxis, The Vanishing God, Willard R. Trask (trad.), Chicago,

University of Chicago Press, 1972, pp. 183-184.

[23] Jesi, Cultura di destra, p. 73.

[24] Ibid., p. 74.

[25] Ibid., p. 136.

[26] Uno de los discursos fue público, el otro se pronunció en la logia masónica de Chirone, cubriendo ambos así lo esotérico y lo exotérico. Como señala Ingrid Rowland, Bruno Jesi, el padre judío de Furio, había logrado que se le concediera el estatus ario debido a su servicio militar como oficial de Caballería en la invasión de Etiopía y había muerto en 1943 de heridas recibidas en combate. A pesar de las dimensiones autobiográficas de Cultura, especialmente en su atención a los ambientes fascistas judíos y a los hábitos lingüísticos de la burguesía de Turín de la que procedía Jesi, la dimensión colonial del fascismo no se cubre apenas. Véase Ingrid D. Rowland, «Furio Jesi and the Culture of the Right», en History of the Humanities III: The Modern Humanities, Rens Bod, Jaap Maat, y Thijs Weststeijn (eds.), Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2014, pp. 293-310.

[27] Jesi, Cultura di destra, p. 213.

[28] Ibid., p. 157.

[29] Jesi se apoyaba repetidamente en la idea de Kerényi del «mito tecnificado» a la vez que abandonaba la idea de un mito genuino como contrapartida. Véase Károly Kerényi, «Dal mito genuino al mito tecnicizzato», en Tecnica e casistica: tecnica, escatologia e casistica (Colloquio di Roma, 7-12 gennaio 1964), Enrico Castelli (ed.), Roma, CEDAM, 1964, pp. 153-168.

[30] Jesi, Cultura di destra, p. 164.

[31] Ibid., p. 166.

[32] Ibid., p. 165.

[33] Ibid., p. 208.

[34] Ibid., p. 211.

[35] Ibid., p. 218.

[36] Véase Bratich, On Microfascism.

[37] Spengler había escrito a Korherr en 1926 que «hasta el momento no he leído nada que haya completado y profundizado un apunte de mi libro con tanto conocimiento y comprensión». Oswald Spengler, Letters: 1913-1936, Arthur Helps (ed. y trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1966, p. 203. Véase también Richard Korherr, Regresso delle nascite: morte dei popoli, prefacio de Oswald Spengler y Benito Mussolini, Roma, Libreria del Littorio, 1928. Sobre la «Weltanschauung obsesivo-demográfica» de Mussolini, véanse las reflexiones cáusticas de Maria Antonietta Macciocchi, La donna «nera». «Consenso» femminile e fascismo, Milán, Feltrinelli, 1976, pp. 75-82.

[38] Dicho esto, Spengler consideraba la guerra de Etiopía una «aventura malvada» (Letters, p. 305). Sobre la influencia de la concepción del cesarismo de Spengler sobre Mussolini, véase Renzo de Felice, Mussolini il duce, Vol. 1. Gli anni del consenso. 1929-1936, Turín, Einaudi, 1974.

[39] Véase Chetan Bhatt, «White Extinction: Metaphysical Elements of Contemporary Western Fascism», Theory, Culture & Society 20: 1, 2021, pp. 27-52.

[40] No he podido encontrar ningún registro de este evento.

[41] Johann Chapoutot, Greeks, Romans, Germans: How the Nazis Usurped Europe's Classical Past, Richard R. Nybakken (trad.), Oakland, University of California Press, 2016, pp. 325-326.

VII. LAS CATEDRALES DE LA POBREZA ERÓTICA [1]

Hay gente que nos dice que lo que hace no es asunto de nadie, que es asunto suyo, su vida privada. No: nada de lo que se refiere a la sexualidad es un asunto privado, sino que supone la vida o la muerte de un pueblo; el poder mundial o la insignificancia.

Heinrich Himmler, discurso de boda[2]

La tarea más urgente del hombre de acero es perseguir, apresar y subyugar cualquier fuerza que amenace con volver a transformarlo en esa madeja terriblemente desorganizada de carne, pelo, piel, hueso, tripas y sentimientos que se llama a sí misma humana.

Klaus Theweleit, Male Fantasies, Vol. 2. Male Bodies: Psychoanalyzing the White Terror

LAS ERÓTICAS DEL PODER

En diferentes momentos de este libro he defendido que recurramos a los debates sobre el «nuevo fascismo» de finales de la década de 1960 y de la década de 1970 para iluminar los problemas políticos y teóricos que hoy afrontamos. Esto se vuelve incluso más vital cuando sopesamos las vidas (de ultratumba) sexuales del fascismo, puesto que las revoluciones culturales y los impulsos liberadores de la década de 1960 no solamente fueron negativamente constitutivos de los nuevos fascismos y de los antifascismos de su época, sino que siguen siendo un componente crucial en las narrativas maestras de la extrema derecha –donde la «ideología de género» es a las

revueltas de Stonewall lo que la «teoría crítica de la raza» es al Black Power; concretamente, una estrategia global, forzada sobre las mayorías, apoyada por la elite, que busca abolir la familia, la tradición y la civilización occidental (blanca)–. Un pánico moral planetario en torno a la transexualidad se ha unido a las narraciones racistas sobre la migración como sustitución étnica para crear un pozo inagotable de energías fascistas[3]. Argumentaré en este capítulo que teorizar la madeja controvertida del fascismo y el eros es importante de por sí, pero que hoy, cuando las redes internacionales de la reacción se estructuran en torno a la amenaza planteada por la no conformidad de género y cuando la falsificación de crisis de sexo y género permite que lo geopolítico y lo civilizatorio se cartografíen sobre el cuerpo, en el sentido más material, pero también en el más simbólico, es una tarea especialmente urgente.

Hablando en la conferencia Schizo-Culture celebrado en la ciudad de Nueva York en 1975, Michel Foucault articulaba la tarea de pensar el fascismo después de la década de 1960 en los términos siguientes:

Creo que lo que ha ocurrido desde 1960 se caracteriza por la aparición de nuevas formas de fascismo, de nuevas formas de conciencia fascista, de nuevas formas de descripción del fascismo y de nuevas formas de la lucha contra el fascismo. Y el papel de la intelectualidad, a partir de esa década, ha sido precisamente el de situar, en términos de su propia experiencia, competencia, elecciones personales, deseos... Situarse de tal manera que a la vez muestre esas formas de fascismo que desgraciadamente no se reconocen, o que se toleran con demasiada facilidad, y las describa para intentar hacerlas intolerables, y definir la forma específica de lucha que pueda emprenderse en contra del fascismo[4].

De la misma manera que lo había hecho George Jackson (cuyo asesinato había sido previamente el tema central de un panfleto editado por el Grupo de Información sobre las Cárceles, que organizaba Foucault), en la conferencia Schizo-Culture el filósofo

francés ponía en el centro de sus investigaciones sobre las nuevas formas del fascismo la sociedad carcelaria y punitiva[5]. En la misma mesa redonda, R. D. Laing hablaba sobre el empleo político de los tranquilizantes como «drogas de condicionabilidad», mientras que la activista carcelaria y miembro de Weather Underground Judy Clark presentaba un informe detallado de la denominada «modificación del comportamiento», es decir, «del terror físico y psicológico contra las personas que están organizadas dentro [de las cárceles] y que se rebelan contra las condiciones de ese lugar»[6]. El propio Foucault se explayaba sobre el papel de la medicina en la supervisión de la tortura bajo la dictadura militar de Brasil.

Pero la tarea de desarrollar los órganos para discernir las variantes no reconocidas y sí toleradas del fascismo, para hacerlas a la vez perceptibles e intolerables, también suponía enfrentarse con la visibilidad espectacular y sexualizada de un determinado fascismo en la cultura de la década de 1970. El cine en concreto se había convertido en el terreno de un regreso fantasmático del fascismo como fenómeno sexual en obras tan discutidas como Portero de noche, de Liliana Cavani, o Salò, de Pier Paolo Pasolini, así como Salón Kitty de Tinto Brass y la plétora de películas del «destape nazi». Fue precisamente en dos entrevistas con revistas de cine francesas a mediados de la década de 1970 donde Foucault hizo algunos de sus comentarios más sugerentes e incisivos sobre el nazismo y el fascismo. Sus observaciones abren líneas de investigación que, en muchos sentidos, exceden el marco «biopolítico» que lo condujo, en el primer tomo de Historia de la sexualidad, a trazar las continuidades entre estado de bienestar y genocidio como polos interconectados de una política de las poblaciones, en términos que siguen teniendo una profunda influencia en los debates teóricos actuales.

Confrontado con la fusión fantasmagórica en la cultura popular de la sexualidad excesiva y el nazismo, Foucault se inclina en primer lugar por deserotizar el fascismo de manera provocadora. Como le dice a su entrevistador:

El nazismo no fue inventado por el loco más erótico del siglo XX, sino por el más siniestro, aburrido y desagradable pequeño burgués

que podamos imaginar. Himmler pertenecía a un tipo vagamente rural, y se casó con una enfermera. Hay que entender que los campos de concentración surgieron de la imaginación conjunta de una enfermera de hospital y de un granjero de pollos. Un hospital más una cooperativa de gallinas: ese es el fantasma detrás de los campos de concentración. Millones de personas fueron allí asesinadas, así que no pretendo reducir la culpa de quienes fueron responsables de ello, pero sí precisamente desengañar a quienes quieren superponer los valores eróticos a esto. Los nazis eran chachas en el peor sentido del término. Trabajaban con escobas y plumeros, querían purgar a la sociedad de todo lo que consideraban antihigiénico, polvoriento, sucio: sifilíticos, homosexuales, judíos, los de sangre impura, negros, dementes. Es el nauseabundo sueño pequeño burgués de la higiene racial lo que sustenta el sueño nazi. Eros no está presente[7].

La estetización libidinal del nazismo que recorre el cine y la cultura popular de la década de 1970 (recordemos aquella infame entrevista de David Bowie en Playboy con sus comentarios sobre Hitler como una estrella de rock «casi tan buena como Jagger» o las esvásticas que lucían Siouxsie Sioux y Sid Vicious) es para Foucault sintomática de una atracción permanente, aunque anacrónica, por un erotismo propio de la sociedad disciplinaria –«una sociedad regulada, anatómica, jerárquica, cuyo tiempo está cuidadosamente distribuido, sus espacios divididos, caracterizada por la obediencia y la vigilancia»–. El nombre para este eros disciplinario es Sade, pero Foucault responde: «Me aburre. Es un disciplinario, un sargento del sexo, un contable del culo y de sus equivalentes»[8].

Si, inmediatamente después de 1968, el problema, como apuntaba Foucault en su prólogo a la traducción en inglés del AntiEdipo, era redactar los protocolos éticos para una «vida no fascista», entonces esto implicaba también olvidarnos de Sade y de las sórdidas fantasías de control que su nombre había terminado por consagrar. Como abunda Foucault: «Debemos inventar con el cuerpo, con sus elementos, superficies, volúmenes y densidades, un erotismo no disciplinario: el de un cuerpo en un estado volátil y difuso, con sus encuentros causales y sus placeres no planificados»[9]. O, por citar

la reciente invitación de Jordy Rosenberg: «Si los nazis bailan toda la noche, entonces nuestra resistencia requiere algo más que la lógica; algo distinto, también, que las regañinas de los cultos o que los estallidos frenéticos de pánico circular. Necesitamos deseo, necesitamos ese descenso caótico, a veces no amable, que nos hace añicos, hacia la cara inferior de la razón»[10]. La invención experimental de otros placeres indisciplinados es el anverso del diagnóstico de formas nuevas no aparentes del fascismo que evite los atuendos explícitamente políticos o históricamente reconocibles. Aunque en último término prefería el registro de una ética de los placeres al de un esquizoanálisis de los deseos, a Foucault le preocupaba también, como a Deleuze y Guattari, lo que denominaba «el fascismo en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestro comportamiento cotidiano, el fascismo que nos hace amar el poder, desear eso mismo que nos domina y nos explota»[11]. En los debates sobre el «nuevo fascismo» de las décadas de 1960 y 1970, este fascismo cotidiano, inconsciente, íntimo, adquirió una preponderancia considerable, no siendo la razón menos importante, como apunta el prólogo de Foucault y la crítica de Deleuze y Guattari de los grupúsculos de izquierdas, una (auto)crítica de las relaciones autoritarias dentro de colectivos supuestamente revolucionarios[12]. Es así como lo encontramos entre las feministas negras en Estados Unidos. Robin Kelley cita el pasaje siguiente de una sección de «La revuelta de las mujeres negras» en el libro de autoría colectiva de 1973 Lessons from the Damned: «Dentro de las familias y dentro de nosotras hemos encontrado las semillas del fascismo que la izquierda tradicional no quiere ver. El fascismo para nosotras no era una cuestión grande y temible. Era nuestra vida cotidiana»[13].

Las nuevas formas del fascismo de las que hablaba Foucault, irreductibles a la repetición de modelos organizativos y símbolos procedentes del periodo de entreguerras, requerían una microfísica del poder. En contraste con la masividad de sus antepasados «totalitarios», estas nuevas cepas de la «plaga marrón» nazi eran «microfascismos» que, para diagnosticarse y desactivarse adecuadamente, exigían un análisis de las nuevas formas de la acumulación y la subjetivación capitalista. Como señalaba Félix Guattari:

El capitalismo moviliza todo para detener la proliferación y la actualización de las potencialidades inconscientes. En otras palabras, los antagonismos que Freud señala, entre las catexias del deseo y las catexias del superego, no tienen nada que ver con un tema, ni con una dinámica, sino con la política y la micropolítica. Aquí es donde comienza la revolución molecular: eres un fascista o un revolucionario contigo mismo en primer lugar, en el plano de tu superego, en relación con tu cuerpo, tus emociones, tu esposa, tu esposo, tus criaturas, tus colegas, en tu relación con la justicia y con el Estado. Hay un continuo entre estos ámbitos «prepersonales» y las infraestructuras y los estratos que «exceden» lo individual[14].

La fórmula de Guattari se hace eco de la invitación de Foucault, citada anteriormente, a hacer detectables e intolerables esas formas de fascismo latentes y toleradas que acechan tras el umbral social del reconocimiento. También habla del objetivo de tantas investigaciones de posguerra sobre la vida psíquica del poder bajo el capitalismo, de La personalidad autoritaria en adelante; es decir, modelar una profilaxis política que pudiera prevenir la cristalización de nuevas macroformas de fascismo a partir de su existencia, en buena medida no detectada, dentro del cuerpo social. Como declara Guattari: «Deben localizarse los elementos microfascistas en todas nuestras relaciones con los demás, porque cuando luchamos en el nivel molecular tenemos muchas más posibilidades de impedir una formación auténticamente fascista, una formación macrofascista en el nivel molar»[15]. De ahí la propuesta de que las formas de organización militar y de partido político del antifascismo clásico sean relevadas por una «lucha antifascista micropolítica», que requiere nuevas modalidades clínicas y críticas de vigilancia que vayan más allá del simple reconocimiento del fascismo cuando este desfila con sus atavíos mórbidos[16]. Como advierte Guattari:

Debemos abandonar, de una vez por todas, las fórmulas rápidas y fáciles: «El fascismo no volverá a ocurrir». El fascismo ya ha

«ocurrido» y sigue «ocurriendo». Pasa por afinar la puntería; está en constante evolución, hasta el punto de que se comparte en una economía del deseo micropolítica que en sí misma es inseparable de la evolución de las fuerzas productivas. El fascismo parece que viene desde el exterior, pero encuentra su energía justo en el corazón del deseo de todo el mundo[17].

En el contexto de su influyente diálogo con Foucault sobre «Los intelectuales y el poder», Deleuze ha reiterado con energía el principio metodológico de que un estudio materialista del poder, y especialmente de sus configuraciones fascistas, no puede quedarse reducido a la dimensión de los intereses –allí donde lo encierra todo el mundo, desde las teorías de la elección racional hasta el marxismo tradicional–, sino que tiene que atender a las «catexias del deseo que funcionan de una manera más profunda y difusa de lo que dictan nuestros intereses». Un materialismo político libidinal tiene que apuntar a la articulación de deseos e intereses, puesto que, como observa Deleuze:

Nunca deseamos en contra de nuestros intereses, porque el interés siempre sigue y se encuentra allí donde el deseo lo ha colocado. No podemos esquivar el grito de Wilhelm Reich: las masas no fueron engañadas; en un momento concreto realmente quisieron un régimen fascista. Hay catexias del deseo que moldean y distribuyen el poder, que lo convierten en la propiedad del policía tanto como del primer ministro; en este contexto, no hay una diferencia cualitativa entre el poder que blande el policía y el que blande el primer ministro. La naturaleza de estas catexias del deseo en un grupo social explica por qué los partidos políticos o los sindicatos, que podrían haber tenido o deberían haber tenido catexias revolucionarias en nombre de los intereses de clase, están tan a menudo orientados hacia la reforma o son absolutamente reaccionarios en el plano del deseo[18].

Será interesante tener en cuenta las observaciones de Deleuze

acerca de la carga libidinal que subyace bajo el poder de la policía y del poder político cuando pensemos en cómo Foucault abordaba el vínculo entre poder y Eros en sus afirmaciones sobre el sexo y el nazismo en la pantalla.

Aunque el primer movimiento de Foucault sea desinflar el tópico lascivo de un fascismo sádico, sexualmente transgresor, también aprovecha esas falsificaciones sexualizadas de la memoria y el sentido como oportunidad para bosquejar un análisis de la «carga erótica» del poder. La pura inverosimilitud de un erotismo nazi es un enigma histórico y político que exige nuestra atención:

¿Cómo es que el nazismo –que estaba representado por personajes mugrientos, patéticos y puritanos, por risibles solteronas victorianas o, en el mejor de los casos, individuos obscenos– se las ha apañado para convertirse, en Francia, en Alemania, en Estados Unidos, en toda la literatura pornográfica en todo el mundo, en el símbolo supremo del erotismo? Toda burda fantasía erótica se atribuye ahora al nazismo. Lo que suscita un problema que es fundamentalmente grave: ¿Cómo se ama el poder? […] ¿Qué es lo que lleva a que el poder sea deseable y a desearlo realmente? Es fácil ver el proceso por el que este erotismo se transmite, se refuerza, etc. Pero para que ese erotismo funcione, es necesario que el apego al poder, la aceptación del poder por parte de aquellos sobre los que se ejerce, sea ya erótico[19].

La película de explotación sexual nazi figura entonces como un síntoma de un derrumbe contemporáneo en el apego erótico al poder («Ya nadie ama al poder […] evidentemente no te puedes enamorar de Brejnev, de Pompidou o de Nixon») y de los intentos fugaces de volver a erotizar el poder, desde las «tiendas porno con insignias nazis» al gusto del entonces presidente francés Valery Giscard d'Estaing por los trajes estilosos.

Pero Foucault indaga también en las fuentes de la carga erótica del poder dentro de la organización política de la violencia fascista, de una manera que, sin duda, se aparta de la dialéctica del deseo y de

los intereses y que arroja luz sobre lo que habíamos debatido en un capítulo anterior bajo la etiqueta de la «libertad fascista». Aquí la polémica contra el tratamiento del fascismo por parte del marxismo gira en torno a la afirmación (cierta para Georgi Dimitrov y sus epígonos, no tanto para Guérin o para Bloch) de que la representación marxista del dominio fascista como la exacerbación de la dictadura burguesa descuida elementos esenciales de su composición y funcionamiento. En concreto, Foucault defiende que:

Deja fuera el hecho de que el nazismo y el fascismo fueron únicamente posibles en la medida en la que podía existir dentro de las masas una sección relativamente amplia que tomara la responsabilidad de una serie de funciones estatales de represión, control, vigilancia, etc. Esto, creo, es una característica crucial del nazismo; es decir, su profunda penetración dentro de las masas y el hecho de que una parte del poder estuviera realmente delegada en una franja específica de las masas. Aquí es donde la palabra «dictadura» se vuelve cierta en general y falsa relativamente. Cuando se piensa en el poder que un individuo podría poseer bajo un régimen nazi simplemente por ser miembro de las SS o miembro del Partido... ¡Podía realmente asesinar a su vecino, robarle la esposa, la casa![20].

Como en el análisis que hace Johann Chapoutot de las teorías de la gestión nazis como odas a la autonomía de la ejecución y de la iniciativa, lo que encontramos en las observaciones de Foucault es un poderoso desafío al lugar común de que el fascismo se define fundamentalmente por una centralización y concentración del poder. En opinión de Foucault, en la medida en que hay una erotización del poder bajo el nazismo, esta está condicionada por una lógica de delegación, suplencia y descentralización de lo que sigue siendo, en forma y contenido, un tipo de poder vertical, excluyente y asesino. El fascismo no es únicamente la apoteosis del líder por encima de las masas aborregadas de sus seguidores, es también, de una manera menos espectacular pero tal vez más consecuente, la reinvención de la lógica de asentamiento de la pequeña soberanía, una «liberalización» y «privatización»,

altamente condicional pero muy real, del monopolio de la violencia. Como dice Foucault a su entrevistador:

Tienes que tener en cuenta la manera en la que el poder se delegaba, se distribuía dentro del corazón mismo de la población; tienes que tener en cuenta esta inmensa transferencia de poder que el nazismo llevó a cabo en una sociedad como la alemana. No es correcto decir que el nazismo era el poder de los grandes industriales llevado a cabo bajo una forma diferente. No era simplemente el poder central intensificado de los militares –era eso, pero sólo en un plano concreto–. […] El nazismo nunca le dio al pueblo ventajas materiales, nunca le entregó otra cosa que no fuera el poder. […] El hecho es que, al contrario de lo que habitualmente entendemos como dictadura –el poder de una única persona–, en este tipo de régimen se puede decir que la parte más repulsiva (pero en un cierto sentido la más embriagadora) del poder se le entregaba a un número considerable de personas. A las SS era a quienes se les concedía el poder de matar, de violar[21].

La idea de Foucault de una «erótica» de un poder basado sobre la delegación de la violencia es un marco más fecundo para el análisis tanto del fascismo clásico como del tardío, en mi opinión, que la afirmación hiperbólica de Guattari de que «las masas invirtieron un fantástico instinto de muerte colectivo en […] la máquina fascista», que deja fuera la materialidad de esa «transferencia de poder» a una «franja específica de las masas», que Foucault diagnosticó como central para la deseabilidad del fascismo[22].

El carácter de género de la libido fascista es algo que se descuida en gran medida o que se presupone implícitamente en los argumentos de Foucault, Deleuze y Guattari que acabamos de analizar. Respondiendo a este desafío teórico, a la vez que apartando su atención en buena medida de la economía política y de las estructuras de poder del fascismo, Klaus Theweleit, en su libro Male Fantasies, pone el foco en la misoginia palingenésica y la política corporal paranoide del fascismo –la «mujer roja» como amenaza psicosomática de disolución que garantiza la rabia asesina, la

maldición del diluvio– para captar cómo la producción deseante puede mutar en producción de muerte[23]. En el contexto de la connivencia nociva de hoy de las tendencias fascistas con las nuevas pandillas masculinas (Männerbunde), físicas o virtuales, Theweleit ha inspirado la exploración del microfascismo contemporáneo como una «guerra de restauración» que busca revivir una fantasía arcaica de poder patriarcal llevando a cabo prácticas violentas de «soberanía autogenética», la reproducción del poder masculino sin las mujeres y en contra de estas[24]. Como ha argumentado Jack Z. Bratich: «El proyecto palingenésico de renacimiento masculino busca un futuro sin la bioreproducción. Puebla el mundo con mártires y mitos, con los escuadrones fantasmas del pasado y del futuro. Es una réplica sin reproducción»[25]. Y aun así, debido a que

la soberanía autogenética es siempre un proyecto imposible, necesita una renovación continua y vuelve a iniciar la creación del mundo mediante la vigilancia, el castigo y el control. […] Nos enfrentamos a un doble movimiento por parte de la soberanía autogenética: una huida de la dependencia a la vez que un regreso a depender de las mujeres[26].

Esta imposibilidad puede abordarse también en términos de la discontinuidad entre las fuentes del fascismo en los grupos masculinos vinculados por las prácticas o las fantasías de violencia, por una parte, y, por otra, el fascismo como un proyecto de reconfiguración del Estado y de la sociedad que debe por fuerza incorporar e interpelar a las mujeres a su propio modo.

LA EMANCIPACIÓN DE LA EMANCIPACIÓN: MUJERES Y FASCISMO

El debate teórico parisino de la década de 1970 sobre las nuevas

formas del fascismo no puenteó simplemente la cuestión de las mujeres, el fascismo y el deseo. La periodista, académica y parlamentaria comunista italiana Maria Antonietta Macciocchi organizó un seminario en la Universidad de Vincennes, París VIII, con una serie impresionante de oradores que llevaron la política y la teoría posterior a 1968 para debatir sobre la historia y el futuro del fascismo (entre ellos, Nicos Poulantzas sobre el impacto popular del fascismo, Jean Toussaint Dessanti sobre Giovanni Gentile y los orígenes filosóficos del fascismo y Jean-Pierre Faye sobre el fascismo y el lenguaje)[27]. El seminario también incluía proyecciones de películas fascistas y antifascistas, desde la producción antisemita de Veit Harlan Jud Süss hasta Ossesione, de Luchino Visconti, pasando por Fascista de Nico Naldini o La nave bianca de Robert Rossellini. Fue también la ocasión de peleas ideológicas y de interrupciones por parte de activistas maoístas del Groupe Foudre, lideradas por Natacha Michel, que veía en Macciocchi a la instigadora de una teoría reaccionaria del sexo-fascismo que ocultaba la clase y el capital a favor de un marco libidinal antimarxista[28]. Macciocchi hizo una serie de aportaciones al seminario, de las cuales la más importante fue un largo ensayo sobre mujeres y fascismo que más tarde se publicaría en italiano y parte del cual salió traducido al inglés con el título «Female Sexuality in Fascist Ideology»[29].

Macciocchi defiende que el nexo entre las mujeres y el fascismo –que las mujeres sean interpeladas, que participen o que incluso deseen el fascismo– se ha convertido en una especie de tabú feminista, el punto ciego de un movimiento feminista que tiende a tratar a las mujeres de la misma forma que una izquierda radical gauchiste trataba al proletariado, de manera hagiográfica, como una especie de fetiche irreprochable[30]. A la vez que basa su análisis en un abundante archivo de materiales procedentes del ventennio fascista, Macciocchi también emplea generosamente las teorías de Wilhelm Reich sobre la infraestructura libidinal del poder fascista. El sexo en general, y la sexualidad de las mujeres en particular, estaba sometido por el fascismo a una estrategia concertada de expropiación. Como declaraba Macciocchi: «En el fascismo, la sexualidad, como la riqueza, pertenece a una poderosa oligarquía. Las masas están desposeídas de ambas»[31]. La dictadura de masas fascista, según Reich, se entendía como basada

en una «inmensa represión sexual que se vincula estrechamente con la muerte», mientras que en el caso italiano, construyendo sobre la tradición católica, se inventó un cóctel especialmente potente de normatividad reproductiva y lo que ya hemos visto en Furio Jesi como una religio mortis, una religión de la muerte[32]. «La característica del genio fascista y nazi», escribe Macciocchi, «es su desafío a las mujeres en su propio terreno: convierten a las mujeres tanto en las reproductoras de la vida como en las guardianas de la muerte sin que ambos términos sean contradictorios»[33]. La nacionalización tanto de la familia como del sexo posibilita una biopolítica de la reproducción que es también una necropolítica (¡Viva la muerte!). No solamente criando hijos para los futuros frentes –o hijas que, a su vez, harán más hijos para los futuros frentes–, a la mujer fascista se la alista también en una religión de la muerte libidinizada que glorifica al mártir nacional, caído en el acto de asesinar. A la inversa, la reterritorialización del sexo dentro de la familia nacionalizada, tanto de manera material como simbólica, cumple un papel ideológico crucial. Como afirma Macciocchi: «La plaga "emocional" del fascismo se expande mediante una epidemia de familiarismo»[34].

En resumen, «no se puede hablar de fascismo a menos que se esté dispuesto a debatir del patriarcado»[35]. En su introducción a la publicación del artículo de Macciocchi en el primer número de The Feminist Review, la historiadora Jane Caplan hace un útil resumen de la teoría de la ideología que subyace tras el núcleo de sus tesis:

El fascismo se asegura el apoyo de las mujeres dirigiéndose a ellas en un lenguaje ideológico-sexual con el que ya están familiarizadas mediante los «discursos» de la ideología cristiana burguesa. En términos abstractos, esto quiere decir que el sistema de signos y de representaciones inconscientes que constituyen la «ley» del patriarcado se invoca en la ideología fascista de tal manera que las mujeres son atraídas a una relación de apoyo especial con los regímenes fascistas: de hecho, Macciocchi incluso parece apuntar a que esta «disponibilidad» de las mujeres es también constitutiva del fascismo, y no únicamente un reservorio pasivo […]. Mientras que las mujeres continúen permitiendo que se dirijan a ellas en el

lenguaje patriarcal de la alienación sexual, seguirán siendo un público potencial para las persuasiones del fascismo[36].

Pero Caplan también expresa algunas críticas perspicaces ante este marco del problema de las mujeres bajo el fascismo. Macciocchi a veces cae presa de la falacia ecléctica: puesto que el fascismo es una ideología carroñera que reúne los elementos ideológicos disponibles, existe la tentación de tratar cada uno de estos elementos (en lugar de la especificidad de la incorporación y articulación de cada elemento dentro de un conjunto más amplio) como en sí mismo fascista o protofascista. Caplan también cuestiona la oposición, que hemos tratado ya en este libro, de los deseos (irracionales) y los intereses (racionales), a la vez que pone en duda las sugerencias de que hubiera existido un entusiasmo femenino sui generis por el fascismo. Pide un análisis materialista e histórico en contraste con un uso sin control de las categorías psicoanalíticas:

Nos arriesgamos a que la esfera de la ideología / el inconsciente se convierta en un país en el que se diga que todo es posible, una especie de categoría residual privilegiada y abarcante con límites que se desdibujan en horizontes indistintos. Esto parece invocar el peligro de atribuir al fascismo una capacidad última y exclusiva de dominar un terreno que de otro modo es inexpugnable; proponer el inconsciente como el ámbito propio y peculiar del fascismo, sin apuntar, más allá de un puñado de alusiones crípticas, a cómo va a ser retomado esto[37].

A las advertencias de Caplan podríamos añadir que contemplar el fascismo a través del prisma de la familia sexualmente represiva puede tener efectos distorsionadores. Aunque esto evita la imagen lasciva del fascismo como perversión sexual, la noción diametralmente opuesta de que «el cuerpo del discurso fascista es rigurosamente casto, puro, virginal» y que su «propósito central es la muerte de la sexualidad» se contradice con el registro histórico de las políticas del sexo fascistas[38].

Como ha demostrado la historiadora Dagmar Herzog en su brillante estudio Sex after Fascism, la identificación del fascismo con la represión sexual fue en parte un producto colateral de una reacción en la década de 1960 contra un establishment cómplice de la posguerra (la generación de los padres) que se había impuesto a sí mismo un conservadurismo sexual y moral como baluarte contra las subversiones de la familia tradicional del fascismo (y para negar su propia participación en el régimen anterior). Las interpretaciones sexualizadas del nazismo tienen su propia historia y su propia periodización, condicionada por los conflictos morales y políticos en su propio momento. Como señala Herzog, a principios de la década de 1950,

los comentaristas alemanes aún destacaban el componente antiburgués del nazismo y vinculaban explícitamente las invitaciones nazis a la sexualidad extramarital con los crímenes del nazismo [mientras que] el juicio de Auschwitz de 1963-1965 en Fráncfort señalaba el surgimiento de la teoría del perpetrador del Holocausto pequeño burgués y sexualmente reprimido que se convertiría en algo tan importante para el nuevo movimiento de izquierdas[39].

Ni grandes obsesos eróticos ni chachas pequeño burguesas, los nazis promovieron una política sexual que no puede reducirse a los modelos previos de regulación sexual (burgueses o pequeño burgueses, liberales o conservadores), o a un patriarcado genérico; en la estela de Herzog, podemos entender esta política como una síntesis móvil entre, por una parte, un conservadurismo moral pragmático y, por otra, la aceleración de las tendencias sexuales modernas bajo un atuendo racista y nacionalista. Pace Theweleit, «el núcleo de toda la propaganda fascista» no es «una batalla contra todo lo que constituye disfrute y placer»[40]. Como defiende Herzog:

Cuando los nazis llegaron al poder en 1933, con frecuencia se

presentaban ante el público como los restauradores de la moralidad sexual tradicional (aunque esta posición fue también discutida dentro del liderazgo del partido desde los primeros momentos). Y, aun así, a medida que se desarrollaba el Tercer Reich, apareció una nueva política sexual, enormemente racializada. Mientras que las solicitudes sexualmente conservadoras seguían siendo fomentadas hasta el final mismo, quedaba claro que, bajo el nazismo, muchas (aunque sin duda no todas) de las tendencias liberalizadoras preexistentes se intensificarían deliberadamente, incluso si, de manera simultánea, la libertad sexual y la felicidad se redefinían como prerrogativas únicamente de las personas heterosexuales «saludables» y «arias»[41].

Basándose en una crítica subnietzscheana de la represión cristiana del cuerpo, que toma sus fuentes de los miles de naturismos, nudismos y cultos al cuerpo que atravesaron Alemania en los primeros años del siglo XX, y con su obsesión por la estetización marcial del cuerpo en las antiguas Grecia y Roma (reinterpretadas como los puestos de avanzada mediterráneos de la raza nórdica), el nazismo por lo tanto no podía reducirse a una represión pequeño burguesa[42]. Su «familiarismo» no debería atribuirse simplemente al hambre por carne de cañón joven o a las fantasmagorías del supremacismo blanco; era también, como ha detallado el historiador Tim Mason en un excelente ensayo sobre las mujeres bajo el nacional socialismo, una función del encuentro del fascismo alemán con las contradicciones materiales y culturales del capitalismo. La familia podía aparecer como una especie de parche, pero también como una sede de compromiso material y psicológico entre una población angustiada y un régimen desprovisto de cualquier «terreno intermedio entre la improvisación dramática y brutal, por una parte, y la prosecución de los fines visionarios, por otra»[43]. Como concluye Mason:

la propaganda nazi y sus políticas magnificaron la función reconciliadora de la vida familiar, mucho más fundamental, y la gente respondió a estas políticas porque hablaban a unos mecanismos establecidos hacía mucho tiempo y casi universales de

autoprotección contra los rigores alienantes de la vida fuera de casa […]. El mundo de pesadilla del gobierno dictatorial, de las grandes corporaciones industriales, de la burocracia omnipresente y de la inhumanidad organizada parasitaba a su antítesis ideológica, a la pequeña comunidad de padres e hijos[44].

Pero a pesar de su tendencioso y ecléctico énfasis sobre determinadas dimensiones de la vida sexual del fascismo, la obra de Macciocchi sigue siendo importante por su afirmación de que el problema del fascismo y las mujeres (o, más generalmente, del fascismo y del género) no puede soslayarse. Como advierte:

Si la relación pasada (¿y presente?) entre las mujeres y la ideología fascista no se analiza, si no analizamos cómo y por qué el fascismo engañó a las mujeres, entonces el feminismo mismo (y de la misma manera toda la vanguardia política) seguirá privado de una comprensión de su contexto histórico. Sin este análisis dialéctico, el feminismo está mutilado; está suspendido sin un pasado, como un globo aerostático atemporal, y no puede entender ni lo que hoy está en juego ni la dirección de ninguna alianza futura entre la lucha feminista y la lucha revolucionaria[45].

Entre los objetos dialécticos de dicho análisis está la consolidación bajo el fascismo de un «antifeminismo femenino», el producto de lo que perspicazmente llama Macciocchi la «politización antipolítica» de las mujeres por parte de los regímenes nazi y fascista[46]. Como ha defendido Robyn Marasco, en una inteligente recuperación crítica de la obra de Macciocchi junto con los escritos de Andrea Dworkin sobre las mujeres activistas de extrema derecha en Estados Unidos, a pesar de sus limitaciones esta obra puede perturbar los análisis asépticos, desencarnados, que entienden el fascismo como un fenómeno «puramente» político, y puede abrirnos los ojos al papel del género, la sexualidad y el sexo en los procesos de fascistización contemporáneos. Como pregunta retóricamente Marasco:

En un nivel incluso más básico, ¿podemos hablar de fascistización sin hablar de sexo? ¿Estaríamos en posición de entender el fascismo de nuestro presente y cómo se relaciona con el fascismo pasado? ¿Entenderíamos cómo la misoginia online se convierte en una droga de entrada para la extrema derecha, cómo el mundo de los activistas masculinos de derecha, de los expertos del ligue, de los trolls MCTOW y de los «célibes involuntarios» se solapan con los supremacistas blancos, los miembros de las milicias y los Proud Boys, o incluso cómo un episodio relativamente menor como el #gamergate podría ser descrito plausiblemente como uno de los acontecimientos inaugurales de la era Trump? ¿Reconoceríamos en el mito del «gran reemplazo» una oferta para el control de la sexualidad de las mujeres, además de un pánico racista y culturalista? Incluso más a mi favor aquí, sin entender el sexo como un instrumento de fascistización, ¿podríamos dar un sentido a los antivacunas, a las mamás-yoga y a los gurús del bienestar que son parte del surgimiento de la nueva derecha, a cómo las conspiraciones QAnon movilizan el miedo de las mujeres por sus criaturas?[47].

Pero, aunque la respuesta pueda ser un sí rotundo, esto no quiere decir que los patrones sexuados y generizados de fascistización adopten formas familiares. De hecho, vinculando sus reflexiones con el caso de Ashli Babbitt, «mártir» de la «insurrección» del 6 de enero, Marasco nos invita a pensar en las formas regresivas de empoderamiento y en los placeres transgresores que se pueden permitir determinadas mujeres en los movimientos contemporáneos de extrema derecha. Lo que las escenas fascistoides de extrema derecha ofrecen puede que no sea primariamente la seguridad patriarcal (aunque su pastiche se oferte para las «tradwives» y su tipo). Más bien podría ser

algo más inmediatamente transgresor, más sensible a los impulsos destructivos y las fuerzas antisociales, y más próximo a la igualdad que rechaza y a la libertad a la que renuncia. Ofrece a las mujeres

blancas una explicación de su infelicidad y un escenario afectivo en el que expresar su rabia. […]. No es simplemente una cuestión de proteger los intereses propios (en cuanto mujeres blancas, mujeres pequeño burguesas, mujeres con ciudadanía americana), o ni siquiera de desear la dominación propia, sino de ganar el acceso a los placeres del afecto y de la potestad «masculina». Es un privilegio reservado únicamente a algunas mujeres, lo que es parte de la cuestión. Y es una forma de «antifeminismo femenino» que refleja el feminismo neoliberal al que se opone, otra versión degradada del tenerlo todo, donde en lugar de la carrera en la gran empresa y la familia reproductiva heterosexual, las mujeres pueden tener entrenamiento de combate, un AR15, sexualidad poliamorosa, conspiracionismo y, por encima de todo, una apariencia del poder que sustituye al poder real[48].

Esta recomposición del antifeminismo femenino puede teñirse también de un «feminismo fascista», que busca garantizar y afirmar de manera violenta una figura de mujer normativa, aunque no necesariamente heteropatriarcal, y que invierte deseo y libido en su narración acerca de la amenaza inminente del borrado de las mujeres e incluso del feminismo a manos de la «ideología de género» y la transexualidad[49].

EL SEXO EN CRISIS

El fascismo se publicita a sí mismo como la solución, como el apaño, a una crisis de orden generalizada. No sólo del orden social, sino del orden en todos sus registros semánticos y materiales: económico, geopolítico, espiritual, estético, corpóreo, racial. Y sexual. Desde el punto de vista fascista, la crisis orgánica es siempre una crisis de lo orgánico, una desregulación de los sentidos, un desorden de los órganos. Pero, a diferencia de los conservadurismos reaccionarios, a los que manipula con habilidad, el fascismo nunca puede reducirse a un deseo de restauración, de devolver los cuerpos a su lugar correcto[50]. Consciente, aunque no siempre lo confiese,

de que el camino hacia una armonía perdida está irreparablemente bloqueado, la carrera hacia adelante del fascismo hacia el pasado está inevitablemente acompañada de todo tipo de invenciones recombinatorias, revoluciones conservadoras que afectan a la reproducción y la sexualidad, al deseo y al placer, a lo íntimo y lo colectivo. También en este ámbito, si el fascismo se repite, lo hace con una diferencia. No hemos acabado con los pánicos políticamente construidos en torno a la profanación racial (judío), a la «mujer-crisis» y a la homosexualidad que conformaron los fascismos europeos de entreguerras, o con la generización de la regulación del fascismo racial cargada de terror de la negritud y de la subalternidad colonial que a la vez se anticipó y sobrevivió al eje Roma-Berlín[51]. Pero tenemos también que luchar contra nuevas formas de fascismo (incluyendo los fascismos cotidianos y los microfascismos) que surgen de las transformaciones en los ámbitos del sexo, el género y la sexualidad, y de las articulaciones en mutación entre lo libidinal, lo económico y lo natural.

Como han observado los estudios sobre las recomposiciones de la extrema derecha dentro del contexto de la emergencia climática, las normas reaccionarias sobre el sexo y el género no solamente se colocan sobre una esfera doméstica o íntima, sino que son también mediaciones antagonistas de la totalidad social, sensibles a los imaginarios del conjunto social (y natural). Como apunta Cara Daggett, la nostalgia agresiva por un ensamblaje obsolescente de masculinidad, motores y manufactura –que transciende las tierras tradicionales del fordismo– puede aprehenderse como la consolidación de una petro-masculinidad, lo que nos alerta sobre

la posibilidad de que el cambio climático pueda catalizar los deseos fascistas de asegurarse un Lebensraum, un espacio vital, un hogar que alce una barricada frente al espectro de los otros amenazadores, ya sean contaminadores, migrantes o desviados del género. Tomarse la petro-masculinidad en serio implica prestar atención a los deseos deformados de los patriarcas privilegiados a medida que pierden sus fantasías fósiles[52].

Esta belicosa pérdida de la fantasía (y fantasía de la pérdida) por parte de «una hipermasculinidad occidental cada vez más frágil» puede también representarse como un robo del disfrute, algo que, si tenemos en cuenta la historia explotadora y extractiva de esas historias coloniales, raciales y patriarcales, sería tal vez más preciso describir como el robo del disfrute del robo (y del orden que surge del saqueo y se reproduce en el saqueo). Los ladrones del disfrute pueden adoptar múltiples, variadas e incoherentes formas (plutócratas depredadores judíos, elites metropolitanas que conducen coches eléctricos, madres negras en paro, mujeres trans), pero, para el imaginario fascista, no es posible un «renacimiento institucionalizado» ni una revolución restaurativa, sin que estas formas sean apartadas o suprimidas[53].

Como han defendido desde hace mucho tiempo el feminismo y el antifascismo queer, los fascismos no son únicamente regímenes raciales, sino que son también regímenes sexuales y genéricos[54]. La politización antipolítica del género y el sexo cumple un papel central en la formación y la circulación del fascismo. Da una carga emocional a la experiencia de la crisis en su aspecto más íntimo y visceral, allí donde los desórdenes sociales y económicos, aparentemente demasiado abstractos como para ser cartografiados, se hacen sentir en los registros doméstico, libidinal y corporal. El fascismo tardío es tanto una propuesta libidinal –una reclamación que se invierte sobre deseos colectivos– como un pánico sexual, o mejor dicho, un pánico de género. La cultura de la derecha de hoy es la cultura de las guerras inciviles que pone en primer plano la regulación, la estigmatización y el señalamiento de los cuerpos sexuados y sexuales. Es también una cultura perturbadoramente transnacional, «viral», en la que la reparación y la reinvención de una masculinidad marcial y la angustiada nostalgia de la familia heteronormativa como la forma-célula del demos y el etnos son los focos en torno a los cuales se cohesiona toda una infraestructura institucional e ideológica, con la «ideología de género» y la transexualidad como némesis. Si el «activismo crítico con el género funciona […] como un proceso de traducción a gran escala, mediante el cual contrateorías y conceptos concretos son formulados y liberados para su circulación [global]», no es únicamente por su capacidad de crear articulaciones novedosas entre formaciones conservadoras y feministas, sino porque presenta

la cuestión del género como una crisis global, tanto semilla como vector de un capitalismo globalista, malo, dirigido por elites desarraigadas que se alían con sujetos desviados y subalternos para desposeer a los ya precarios «ciudadanos ordinarios», creando lo que Serena Bassi y Greta LaFleur han llamado provocadoramente «un feminismo posfascista del 99 por ciento»[55].

La antipolítica del sexo propia del fascismo es una estrategia, como nos recuerda lúgubremente el discurso de la boda de Himmler, para atar lo geopolítico a lo genital (así como a lo genómico o a lo hormonal). En cierto sentido, no es sorprendente, aunque eso no lo haga menos grotesco, que el fascismo tardío con frecuencia se adhiera y haga circular el pánico moral sobre la transexualidad y la «ideología de género». Hay una especie de «escalaridad» sexual y de género que opera aquí: no solamente la tematización del desorden sexo-género permite una proyección de problemas «macro» a escalas «micro» –el final inminente de la civilización occidental se inscribe en los cuerpos rebeldes–, sino que la consolidación de una nueva «internacional fascista» y su capacidad de captar y hegemonizar los viejos conservadurismos tienen lugar en buena medida a través de las lentes de una crisis planetaria de las normas de sexo y género[56]. Esto ha servido para cementar infraestructuras y solidaridades políticas entre sujetos políticos dispares, todos ellos comprometidos con la idea de que estamos en mitad de una guerra mundial cultural en la que la disidencia sexual y la transexualidad son los heraldos de un colapso civilizatorio que debe ser reducido a toda costa[57]. Allí donde el migrante de color es el avatar del «gran reemplazo», la extinción eventual de la blanquitud y de las naciones que compone, la transexualidad es el emblema y el emisario del gran desorden, el revoltijo de la diferencia sexual y la destrucción de la familia. Si los fascismos nacidos de los campos de la muerte de la Primera Guerra Mundial trataron de proyectar la lógica del frente sobre las crisis sociales y sexuales –luchando contra las masas rojas, femeninas y judías como vectores de disolución de los propios límites del cuerpo–, los fascismos tardíos de hoy en día, en buena parte desconectados de la «guerra como experiencia interna», pero con una ardiente nostalgia por las masculinidades marciales, se fijan en la disidencia de género como metáfora tanto como metonimia, como causa y síntoma de un desorden de escala a la vez personal y planetaria[58]. Para ellos, el

declive de Occidente es una cuestión de género y el deseo contagioso de una vida mejor, más allá de las jerarquías de la identidad racial y de la normalidad sexual, es una enfermedad, una patología social, la distopía desviada contra la que erigir una imagen regresiva de una vida en lucha incesante y de un deseo desesperado por una tradición venidera[59].

---

[1] «Una parte, ahora perdida, de Merzbau en Hannover [del artista de vanguardia Kurt Schwitters] se llamaba “La Catedral de la pobreza erótica”, un monumento desvencijado que contenía, escondidos en sus distintos “grottos”, pequeños mementos pedidos o robados a amigas como Hannah Höch, así como “una botellita redonda con mi orina” y fotografías de figuras públicas, entre ellas de Hindenburg y Mussolini». Hal Foster, «Anyone can do collage», London Review of Books, 10 de marzo de 2022.

[2] Citado en Chapoutot, The Law of Blood, p. 230.

[3] Véase Judith Butler, «Why Is the Idea of «Gender» Provoking Backlash the World Over?», The Guardian, 23 de octubre de 2021.

[4] Michel Foucault, «Schizo-Culture: On Prisons and Psychiatry», en Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984, Sylvère Lotringer (ed.), Lysa Hochroth y John Johnston (trad.), Nueva York, Semiotext(e), 1996 [1989], p. 179. En un contexto diferente, Foucault también reflexionaba sobre cómo, en ausencia de las «sombras gigantes del fascismo y del estalinismo» y de la «angustia política» que induce contemplar las sociedades contemporáneas, sus propias investigaciones sobre los intersticios del poder no habrían adoptado la «dirección e intensidad» que habían asumido. Véase Foucault, «The End of the Monarchy of Sex», en Foucault Live, p. 221.

[5] Véase Alberto Toscano, «The Intolerable-Inquiry: The Documents of the Groupe d’information sur les prisons», Viewpoint Magazine, 25 de septiembre de 2013.

[6] Ibid., pp. 169 y 174.

[7] Foucault, «Sade: Sergeant of Sex», en Foucault Live, p. 188. El rechazo de Foucault de un marco erótico del nazismo resuena mucho en las observaciones de Primo Levi sobre el cine de explotación nazi en un artículo de prensa de 1977. Véase Primo Levi, «Movies and Swastikas», en The Complete Works of Primo Levi, Ann Goldstein (ed.), Liverlight, Nueva York, 2015.

[8] Foucault, Foucault Live, p. 189.

[9] Ibid.

[10] Jordy Rosenberg, «The Daddy Dialectic», Los Angeles Review of Books, 11 de marzo de 2018.

[11] Foucault, «Preface», en Gilles Deleuze y Félix Guattari, Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, Robert Hurley et al. (trad.), Nueva York, Viking, 1977, p. xiii.

[12] Aunque proceden de la misma coyuntura ideológica, este esfuerzo de explorar reflexivamente un fascismo cotidiano o un microfascismo debe distinguirse del discurso del «fascismo de izquierdas» (Linksfaschismus) proclamado por Jürgen Habermas y similares como respuesta a los movimientos radicales y armados de la década de 1970.

[13] Citado en Robin D. G. Kelley, Freedom Dreams, p. 147.

[14] Félix Guattari, «I Am an Idea Thief», en Soft Subversions: Texts and Interviews, 1977-1985, Sylvère Lotringer (ed.), Chet Wiener y Emily Wittman (trad.), introducción de Charles J. Stivale, Nueva York, Semiotext(e), 2009, p. 31. Para una versión anterior del mismo argumento, véase Guattari, «Desire is Power, Power is Desire: Answers to the Schizo-Culture Conference», en Chaosophy: Texts and Interviews, 1972-1977, Sylvère Lotringer (ed.), David L. Sweet, Jarred Becker y Taylor Adkins (trad.), introducción de François Dosse, Nueva York, Semiotext(e), 2009, p. 287. Guattari veía esta perspectiva micropolítica sobre el fascismo anticipada por la observación de Daniel Guérin de que el capitalismo de entreguerras alemán e italiano no deseaba «privarse de estos medios incomparables e irremplazables de penetrar en todas las células de la sociedad, la organización de las masas fascistas». Citado en

Guattari, «Everybody Wants to Be a Fascist», en Chaosophy, p. 165.

[15] Guattari, «A Liberation of Desire», en Soft Subversions, p. 152.

[16] Guattari, «Everybody Wants to Be a Fascist», en Chaosophy, p. 164.

[17] Ibid., p. 171. «Una micropolítica del deseo significa que, a partir de ahora, nos negaremos a permitir que se nos cuele cualquier fórmula fascista, a cualquier escala que esta se manifieste, incluyendo dentro de la escala de la familia o incluso dentro de la escala de nuestra propia economía personal» (p. 166).

[18] Gilles Deleuze y Michel Foucault, «Intellectuals and Power», en Foucault Live, p. 80.

[19] Foucault, «Film and Popular Memory», en Foucault Live, pp. 127 y 129. Las observaciones de Foucault pueden contrastarse con provecho con la postura adoptada sobre la sexualización del nazismo por la pieza casi contemporánea de Susan Sontag «Fascinating Fascism», New York Review of Books, 6 de febrero de 1975.

[20] Ibid., p. 128.

[21] Ibid., pp. 128-129.

[22] Guattari, «Everybody Wants to Be a Fascist», p. 168. Guattari también cartografía la «mutación de un nuevo maquinismo deseante en las masas» sobre la especificidad de su catexia en el «estilo» de Hitler, que combina elementos plebeyos y del veterano de guerra con la «flexibilidad de un tendero» a la hora de negociar con las grandes fortunas y un «delirio racista» capaz de capturar «el instinto de muerte colectivo liberado de los osarios de la Primera Guerra Mundial» (pp. 165-166).

[23] Véase el incisivo comentario sobre el proyecto de Theweleit en la introducción de Barbara Ehrenreich a Klaus Theweleit, Male Fantasies, Vol. 1 – Women Floods Bodies History, Stephen Conway, Erica Carter y Chris Turner (trad.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. ix-xvii. Para un sorprendente intento de

emplear el método de Theweleit, véase el ensayo archivista de Jonathan Littell sobre el fascista belga Léon Degrelle, Le sec et l'humide. Une brève incursion en territoire fasciste, París, Gallimard, 2008. Littell señala inteligentemente, siguiendo a Theweleit, que para el fascista, la metáfora (como el «diluvio» feminizado y comunista) «nunca es sólo una metáfora (de ahí la increíble eficacia de las metáforas fascistas)» (p. 29).

[24] Para una brillante exploración temprana de la genealogía alemana de asociaciones masculinas y su papel en la germinación de las políticas Völkisch y nazis, véase Hans Mayer, «The Rituals of Political Association in Germany of the Romantic Period», en The College of Sociology (1937-1939), Denis Hollier (ed.), Betsy Wing (trad.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1988, pp. 262-278. Sobre la forma Bund en la derecha nacionalista alemana anterior al nazismo, véase también George L. Mosse, The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich, Nueva York, Grosset & Dunlap, 1964, pp. 204-217. Es en el nivel del nexo entre la libido y la organización de los grupos políticos, más que en un nivel puramente psicoanalítico, donde se aborda mejor la cuestión polémica de la atracción del fascismo para determinados intelectuales y elites homosexuales. Véase por ejemplo, George L. Mosse, «On Homosexuality and French Fascism», en The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism, Madison, University of Wisconsin Press, 2022, pp. 139-144. Sobre la capacidad limitada de las teorías críticas del fascismo para lidiar con la homosexualidad y lo queer, véase Bruce Baum, «Queering Critical Theory: Re-Visiting the Early Frankfurt School on Homosexuality and Critique», Berlin Journal of Critical Theory 5: 2, 2021, pp. 5-67.

[25] Bratich, On Microfascism, p. 52. Véase también Anson Rabinbach y Jessica Benjamin, «Foreword», Klaus Theweleit, Male Fantasies, Vol. 2 – Male Bodies: Psychoanalyzing the White Terror, Erica Carter y Chris Turner con Stephen Conway (trad.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989, p. xvii. Como señalan Rabinbach y Benjamin: «A Theweleit no le interesa la "ideología" como una representación de la realidad, sino la construcción simbólica del Otro como un mecanismo de autocohesión» (p. xxii).

[26] Bratich, On Microfascism, p. 30.

[27] Las actas del seminario están recogidas en dos volúmenes con el título Eléments pour une analyse du fascisme. Séminaire de Maria-A. Macciocchi: Paris VIII – Vincennes 1975/1975, París, UGE, 1976.

[28] Macciocchi recuerda este choque con mucho detalle en el epílogo del segundo volumen de Eléments. Natacha Michael publicó un panfleto polemizando con Macciocchi dos años más tarde: Contre M. A. Macciocchi: contribution à la critique d'une nouvelle branche de la science, la raciologie politique, Marsella, Ed. Potémkine, 1978. El Groupe Foudre era un derivado de la UCFML, el grupo maoísta cofundado por Michel, Sylvain Lazarus y Alain Badiou.

[29] Maria Antonietta Macciocchi, «Les femmes et la traversée du fascisme», en Eléments pour une analyse du fascism, Vol. 1, pp. 128-278; Macciocchi, La donna «nera»; Macciocchi, «Female Sexuality in Fascist Ideology», Feminist Review 1: 1, 1979, pp. 67-82. Para un repaso agudo del debate sobre las mujeres y el fascismo, que aborda a Macciocchi, así como el antifascismo feminista de la década de 1970 en Reino Unido (Women and Fascism Study Group, Big Flame, Rock Against Sexism), véase David Renton, «Women and Fascism: A Critique», Socialist History 20, 2001, pp. 72-83.

[30] Macciocchi, La donna «nera», p. 19.

[31] Macciocchi, «Female Sexuality in Fascist Ideology», p. 80.

[32] Ibid., p. 69. Como observa Macciocchi: «El fascismo acude para aliviar a los guardianes de la Iglesia. Puede hacerlo por la sumisión de las mujeres, cuyos instintos puede canalizar en una especie de fervor religioso nuevo» (p. 68).

[33] Ibid., p. 70. Sobre el nexo entre una necrofilia feminizada y la adulación sexualizada de Mussolini, véase también Carlo Emilio Gadda, Eros e Priapo. Versione originale, Paola Italia y Giorgio Pinotti (eds.), Milán, Adelphi, 2016, pp. 93, 108 y 237.

[34] Macciocchi, «Female Sexuality in Fascist Ideology», p. 73.

[35] Jane Caplan, «Introduction to Female Sexuality in Fascist Ideology», Feminist Review 1.1 (1979), p. 62. Tanto Mussolini como Hitler seguían la psicología de masas de Gustave le Bon, imaginándose la masa constantemente como «femenina» (irracional, histérica, emocional, deseando la subordinación, etc.), eso cuando no pensaban en ella como un material pasivo para que el Líder en cuanto Artista la esculpiera.

[36] Ibid., pp. 61-62.

[37] Ibid., p. 65.

[38] Macciocchi, «Female Sexuality in Fascist Ideology», p. 75.

[39] Dagmar Herzog, Sex after Fascism: Memory and Morality in Twentieth-Century Germany, Princeton, Princeton University Press, 2005. Agradezco a Quinn Slobodian que me dirigiera al trabajo de Herzog. Véase también, para un convincente repaso crítico de la literatura sobre este tema, Ishay Landa, «The Wandering Womb: Fascism and Gender», en Fascism and the Masses: The Revolt Against the Last Humans, 1848-1945, Londres, Routledge, 2018, pp. 320-353.

[40] Theweleit, Male Fantasies, Vol. 2 y 7.

[41] Ibid., p. 259.

[42] Como declaró el ideólogo de la sangre y el suelo y ministro nazi de Alimentación y Agricultura Richard Walther Darré: «La raza nórdica siempre ha encontrado ajena cualquier negación del cuerpo. Fue únicamente cuando la inmensa sombra de un ascetismo hostil a la belleza surgió en Oriente cuando se provocó el eclipse de la cultura en la Antigüedad». Citado en Johann Chapoutot, Greeks, Romans, Germans: How the Nazis Usurped Europe's Classical Past, Berkeley, University of California Press, 2016, p. 181.

[43] Tim Mason, «Women in Germany, 1925-1940», en Nazism, Fascism and the Working Class, Jane Caplan (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 192.

[44] Ibid., p. 206. Se podría añadir que las imágenes más escalofriantes de las vidas sexuales del fascismo no se encuentran en Ilse, la loba de las SS o en su descendencia, sino en las fotografías privadas de la vida familiar serena y satisfecha en los cuarteles de los oficiales de los campos de exterminio.

[45] Macciocchi, «Female Sexuality in Fascist Ideology», p. 67.

[46] Ibid., p. 81; Macciocchi, La donna «nera», p. 21.

[47] Robyn Marasco, «Reconsidering the Sexual Politics of Fascism», Historical Materialism (blog), 25 de junio de 2021.

[48] Ibid. Este antifeminismo femenino debe vincularse a la captación neofascista de la implosión de la familia nuclear descrita por Rosenberg en «The Daddy Dialectic»: «La familia, hablando sencillamente, se astilla bajo el peso de lo que tiene que compensar por la detracción de los recursos del Estado bajo la austeridad. El neofascismo contemporáneo cosecha de este fenómeno, de esta descomposición familiar que, como una estrella que colapsa, emite un caos de energía a medida que es succionada al olvido. Señalemos que aquí el neofascismo no trata de reclamar para sí la razón moral. Más bien está exultante de ejecutar su perversidad».

[49] Lewis y Seresin apuntan a que hay una «especie de Eros que recorre el archivo de la extrema derecha de los derechos de la mujer: aparece palpable ante nosotros en los placeres que la gente siente al ejercer el autoritarismo maternalista, en la euforia de la visión de la feminidad-como-sufrimiento, en el apego herido que apoya el separatismo de las personas cis del mismo sexo […]. Hay un tipo de maldición excitada, del tipo sacrificial que atiende a la condición de ser eso que llaman mujer nacida de mujer, a los ojos de las participantes de un feminismo eugenésico». Sophie Lewis y Asa Seresin, «Fascist Feminism: A Dialogue», Transgender Studies Quarterly 9: 3, 2022, pp. 464, 469-470.

[50] Como decía el artista y activista del SIDA David Wojnarowicz en la década de 1980 acerca de los intentos del senador republicano estadounidense Jesse Helms de bloquear la financiación federal para cualquier programa que mencionara la homosexualidad: «Los fascistas disfrazados de conservadores han montado sobre Helms y

lo han conducido a través de los fundamentos de la Constitución». Close to the Knives: A Memoir of Disintegration, Londres, Serpent's Tail, 1992, p. 129.

[51] Natasha Chang, The Crisis-Woman: Body Politics and the Modern Woman in Fascist Italy, Toronto, University of Toronto Press, 2015. Debatido en Serena Bassi y Greta LaFleur, «Introduction: TERFS, Gender-Critical Movements, and Postfascist Feminisms», TSQ: Transgender Studies Quarterly 9: 3, 2022, p. 315.

[52] Cara Daggett, «Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire», Millennium: Journal of International Studies 47: 1, 2018, p. 44. Sobre las cargas psicológicas del autoritarismo fósil, véase también Malm y Colectivo Zetkin, White Skin, Black Fuel.

[53] Klaus Theweleit, «Postface», en Littell, Le Sec et l'humide, p. 124. Entre las instituciones mencionadas por Theweleit, vía Rigoberta Menchù, están los escuadrones de la muerte latinoamericanos, que manifiestan uno de los rasgos universales del fascismo corpóreo analizados por Theweleit, en concreto «una transgresión autorizada hacia el crimen, que se exhibe al mismo tiempo que se lleva a cabo» (p. 124).

[54] Sobre el antifascismo queer, véase Rosa Hamilton, «The Very Quintessence of Persecution: Queer Anti-Fascism in 1970s Europe», Radical History Review 138, 2020, pp. 60-81.

[55] Bassi y LaFleur, «Introduction: TERFS, Gender-Critical Movements, and Postfascist Feminisms», TSQ: Transgender Studies Quarterly 9, pp. 3 y 318. Véanse también los intentos de excavar una lógica capitalista de la abstracción detrás de la transmisoginia y el antisemitismo fascista, personificados en la figura del judío como el inventor del transgenerismo, en Joni Alizah Cohen, «The Eradication of "Talmudic Abstractions": Anti-Semitism, Transmisogyny and the National Socialist Project», Verso blog, 19 de diciembre de 2018.

[56] Me inspira aquí la exposición incisiva de la «escalaridad racial» de Dorian Bell en Bell, Globalizing Race.

[57] Pensemos, por ejemplo, en instituciones como el Congreso Mundial de Familias y la defensa de las familias heteronormativas desplegada por la primera ministra posfascista italiana Giorgia Meloni en el encuentro de 2019 en Verona. Meloni es una proveedora habitual del relato del «gran reemplazo».

[58] Véase Theweleit, Male Fantasies, Vol. 2, así como el prólogo de Rabinbach y Benjamin de este volumen.

[59] Theweleit cita el «sueño nazi» de uno de sus principales ideólogos, Alfred Rosenberg: «Algún impulso intangible dentro de las masas ha querido desde hace mucho tiempo liberarse de la desgraciada creencia de que la vida está destinada al placer –una creencia contagiosa que es verdaderamente de naturaleza judía–. Hoy, el idilio del "Cielo en la Tierra" ha perdido mucho de su atractivo». Theweleit comenta: «Esta cita de Rosenberg es una formulación enormemente explícita del programa nazi para las masas: combatir cualquier esperanza de un "Cielo en la Tierra" real, de una vida real de placer; nombrar el deseo de una vida mejor como una enfermedad, de los placeres humanos como una enfermedad contagiosa cuyo primer portador es el "elemento judío", con su impulso perpetuo hacia la mezcla de razas». Theweleit, Male Fantasies, Vol. 2, p. 9. Fascismo: ¿Eros sin felicidad, deseo sin placer? Como escribe Alexandra Minna Stern, haciendo referencia a Jason Stanley, para la extrema derecha americana, «ocultar la posibilidad de la fluidez de género es integral para la restauración de la América blanca patriarcal». Stern, Proud Boys and the White Ethnostate, p. 134.

CONCLUSIÓN

Este libro es un intento de pensar el fascismo como un proceso y como el potencial acoso a un mundo hendido y desestabilizado por múltiples crisis que se solapan. Basándome en los ricos archivos del pensamiento antifascista, he buscado teorizar las dinámicas sociales e ideológicas del fascismo, sus culturas y temporalidades, más que nombrar o clasificar movimientos, regímenes o individuos. He intentado abordar la relación entre el fascismo histórico y las señales contemporáneas de fascistización, no de manera analógica, comparando los epígonos con un modelo ejemplar, sino de manera contrapuntística, permitiendo que la historia y el presente se iluminen mutuamente, pero que también se desestabilicen. Esto ha supuesto destacar esos rasgos del fascismo europeo de entreguerras que desbordan los marcos de las interpretaciones canónicas para que resuenen con nuestro propio momento histórico; por ejemplo, reflexionando sobre cómo se desvía el fascismo de nuestro sentido común acerca de un Estado total basado en la supresión de toda libertad y autonomía.

El fascismo, feroz, agresivamente identitario, también elude la identificación exhaustiva. Se repite, pero con diferencias, escarbando el terreno ideológico en busca de materiales que pueda usar, y no pocas veces rastreando entre sus antagonistas de la izquierda. Puede reivindicar su relativismo a la vez que comercia con los absolutos. Y a pesar de la asociación que se le creó en la Guerra Fría con la lógica hiperestatalista del totalitarismo, cultiva sus propias formas de pluralismo y sus propias visiones de la libertad. Mi apuesta ha sido que es posible pensar de manera contundente sobre los elementos del fascismo como una política de crisis antiemancipadora sin igualar la teoría y la definición, evitando hacer listas de rasgos delatores o de la planificación férrea de los pasos hacia la victoria fascista. Una teoría crítica del fascismo no necesita adoptar la forma de un manual de diagnóstico y estadística de los desórdenes políticos.

Las teorías radicales del fascismo racial y colonial que sustentan mis

propias reflexiones en estas páginas, así como mis críticas de la analogía histórica, pueden abrirnos los ojos a cuatro dimensiones entrecruzadas de la historia y de la experiencia del fascismo.

La primera es que las prácticas y las ideologías que cristalizaron, de manera más o menos laboriosa, en el fascismo italiano, en el nazismo alemán y en sus parientes europeos, habían sido presagiadas y preparadas por la explotación y la desposesión de las «razas menores sin ley» producidas por el colonialismo de asentamiento, por la esclavitud y por el capitalismo racial intraeuropeo (o colonialismo interno). Es una de las apuestas de este libro afirmar que nuestro fascismo «tardío» no puede entenderse sin los «fascismos previos al fascismo» que acompañaron la consolidación imperialista de un sistema-mundo capitalista.

En segundo lugar, el fascismo se ha aplicado, experimentado y nombrado de manera diferencial a lo largo de los ejes de la raza, el género y la sexualidad. Como aprendemos a partir de los escritos de las revolucionarias de color encarceladas en Estados Unidos, los órdenes políticos que en general se consideran liberales-democráticos pueden albergar instituciones que operan como regímenes de dominación y terror para amplios sectores de su población, en algo semejante a un Estado dual racial[1]. Esto supone que, tanto en sus orígenes políticos como en sus imperativos estratégicos, el abolicionismo y el antifascismo contemporáneo no puedan disociarse.

En tercer lugar, el fascismo se basa en una modalidad de contraviolencia preventiva, su deseo por el renacimiento o por la revancha etnonacional se azuza a través de la inminencia de una amenaza proyectada como civilizatoria, demográfica y existencial. El pánico histórico sobre la «marea en alza del color» y la «revolución mundial de color» que plantó la semilla del auge del fascismo después de la Primera Guerra Mundial ha mutado (aunque poco) en narraciones de reemplazo, sustitución o suicidio cultural, compartidas al alimón por los asesinos de masas y por primeros ministros europeos.

En cuarto lugar, el fascismo requiere la producción de identificaciones y subjetividades, de deseos y formas de vida, que no exigen simplemente obediencia a un poder estatal despótico,

sino que se basan en una idea sui generis de libertad. Ya sea bajo la guisa de un poder descentralizado y delegado o de cargas psicológicas, el fascista –como la síntesis fantasmática del colono y del soldado (o del policía)– necesita imaginarse como un accionista activo en el monopolio de la violencia, así como un pequeño soberano emprendedor, con la raza y la nación sirviendo como vectores afectivos e ideológicos de la identificación con el poder.

Si tenemos en cuenta estas dimensiones –la longue durée del capitalismo colonial racial, la experiencia diferencial de la dominación, la violencia política que previene una amenaza existencial imaginada, el sujeto como delegado de la violencia soberana–, podemos empezar a comprender cómo las potencialidades del fascismo contemporáneo convergen y cristalizan en formas de «fascismo de frontera». Ya sea esa frontera una demarcación física que haya que vallar y patrullar, o una serie de líneas de falla fractales que recorren el cuerpo político y que señalan y vigilan de maneras múltiples, no se puede esquivar el hecho de que, al igual que «los ciclos del capitalismo que impulsan tanto la migración de masas como la represión convergen con la crisis climática», y que una crisis racial-civilizatoria se empalma con escenarios de escasez y colapso, la derecha extrema y autoritaria cartografiará su política del tiempo –y especialmente su obsesión con la pérdida histórica de privilegio y pureza– sobre el espacio del territorio[2]. De la misma manera, como sus predecesores del siglo XX, buscará adueñarse del control de las fronteras del cuerpo, para patrullar las demarcaciones entre los géneros y los sexos.

Ruth Wilson Gilmore ha resumido la idea del capitalismo racial en la fórmula «el capitalismo requiere desigualdad y el racismo la entroniza»[3]. El fascismo, podríamos añadir, pugna violentamente para entronizar la desigualdad bajo las condiciones de crisis, creando simulacros de igualdad para algunos: es una política y una cultura de atrincheramiento nacional-social, alimentada por el racismo, en una situación de catástrofe social real o anticipada. En cuanto una política de crisis, es un caso límite de «capitalismo que rescata al capitalismo del capitalismo» (a veces incluso creando el espejismo de un capitalismo sin capitalismo)[4]. Por lo tanto, contrarrestar las potencialidades y los procesos fascistas que atraviesan el presente global no puede suponer subordinar la crítica

práctica del capitalismo a frentes (im)populares diluidos con fuerzas conservadoras o liberales. Un neoliberalismo «progresista» –el que respalda la mayoría de las denuncias hegemónicas del fascismo– se define por la producción y reproducción de desigualdades y exclusiones acompañadas de manera incoherente con compromisos formulistas y formalistas a los derechos, a la diversidad y a la diferencia. Quienes hagan causa común con esto tendrán que hacerlo con la conciencia de que están «reforzando las puertas imperiales», aliándose con la causa para mantener a raya sus efectos[5]. Quien no esté dispuesto a hablar de anticapitalismo debería también callarse sobre el antifascismo. Este último, entendido en sentido amplio, no es únicamente una forma de resistirse a lo peor, sino que será siempre inseparable de la forja colectiva de maneras de vivir que puedan deshacer los romances letales de la identidad, la jerarquía y la dominación que las crisis capitalistas nos arrojan con esa regularidad sombría.

---

[1] El libro de Ernst Fraenkel de 1941 The Dual State (que planteaba la coexistencia en la Alemania nazi de un Estado normativo para ciudadanos «arios» y un Estado prerrogativo «más allá de la ley» para el resto) es uno de los marcos que el difunto filósofo e intelectual antifascista húngaro G. M. Tamás escogía para identificar «la hostilidad ante la ciudadanía universal» como el hilo que conectaba el fascismo con el posfascismo, para lo que resucitó también la fórmula de Seymour Martin Lipset de «el extremismo de centro». Véase G. M. Tamás, «On Post-Fascism», Boston Review, 1 de junio de 2000.

[2] Brendan O'Connor, Blood Red Lines: How Nativism Fuels the Right, Chicago, Haymarket, 2021, p. 127. Aunque se centra en Estados Unidos, la acuñación que hace O'Connor del fascismo de frontera y su convincente planteamiento de la dependencia de este en cuanto ideología de una completa infraestructura de filantropía, think tanks, etc., de extrema derecha puede transponerse de manera útil a otros escenarios.

[3] Gilmore, Abolition Geography, pp. 451 y 495.

[4] Ibid., p. 306.

[5] Mike Giglio, «Mirrorglass: How Jan. 6 Brought Frontier Violence to the Heart of US Power», The Intercept, 3 de enero de 2023.

AGRADECIMIENTOS

Este libro se basa en parte en material publicado con anterioridad: «Notes on Late Fascism», Historical Materialism (sitio web), 2 de abril de 2017; «The Long Shadow of Racial Fascism», Boston Review 28, octubre de 2020; «Incipient Fascism: Black Radical Perspectives», CLCWeb: Comparative Literature and Culture 23: 1, 2021; «Fascists, Freedom and the Anti-State State», Historical Materialism 29: 4, 2021, pp. 3-21; «Roundtable on Class», ARTMargins 10: 3, 2022; «The Returns of Racial Fascism», en For Antifascist Futures: Against the Violence of Imperial Crisis, Alyosha Goldstein y Simón Ventura Trujillo (eds.), Oakland, Common Notions, 2022; «The Nightwatchman's Bludgeon», Sidecar, 29 de octubre de 2022.

Los argumentos que aquí figuran se ensayaron en diálogo en los congresos anuales de Marxism in Culture, Historical Materialism, en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, en el coloquio de teoría crítica de Valparaíso sobre «Violence, Politics, and the Event», en Red May, Foreign Objekt, Maumaus, en el programa de Teoría Crítica de la UC Berkeley, en la Cologne Mythological Network, KU Leuven, en el Instituto para las Democracias Digitales de la Simon Fraser University y en el seminario Teoría en Crisis de la University of London en París, así como en mi docencia de grado y posgrado en Goldsmiths, en la University of London y en la Simon Fraser University. Agradezco a todas las personas que organizaron y participaron, alumnado y plantilla, que hicieron posibles estas reuniones, conferencias y debates (a distancia o en persona) por su tiempo, su generosidad, sus críticas y su curiosidad.

Muchas conversaciones y mucha correspondencia, encargos y camaradería han hecho posible este libro. Doy las gracias a Jürgen Bock, Eugene Brennan, Sebastian Budgen, Darren Byler, Clint Burnham, Michael Carr, Zoë Druick, Ricardo Espinoza Lolas, Steve Edwards, Roderick Ferguson, Craig Gilmore, Ruth Wilson Gilmore, Alyosha Goldstein, Avery F. Gordon, Am Johal, Ken Kawashima, Stathis Kouvelakis, Andreas Malm, Matteo Mandarini, Geoff Mann,

James E. Martel, Svitlana Matviyenko, Adam McGee, Toni Negri, Gabriele Pedullà, Quinn Slobodian, Jason E. Smith, Michele Spanò, Mario Telò, Massimiliano Tomba, Tom Vandeputte, Gavin Walker, Jeffery R. Webber y Evan Calder Williams. Por sus comentarios y sugerencias sobre el borrador, estoy especialmente en deuda con Michael Hardt, Harry Harootunian, Jon Goldberg-Hiller y Brenna Bhandar. Un agradecimiento especial a Jordy Rosenberg, sin el cual la espinosa cuestión del eros fascista y el pánico de género se habría quedado, en buena medida y por mi culpa, sin explorar. Mi gratitud de camarada a Rosie Warren de Verso por su minucioso trabajo de edición del manuscrito y sus valientes intentos por limitar mi enrevesada prosa. Gracias también a Bruno George por una corrección atenta.

Sin el amor, el ejemplo y el apoyo de Francesca Lancillotti y Roberto Toscano (il mio giusto!) nada de esto habría sido posible. Y para Esha: Cessa il vento, calma è la bufera.

PINCHE AQUÍ

Akal Pensamiento crítico

Akal Pensamiento crítico

"Una colección que radiografía la crisis de hegemonía neoliberal"